U llogo H 14-12 [illegible]

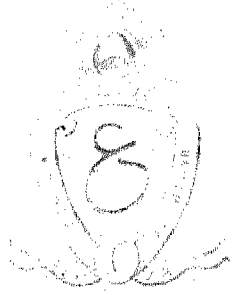
Title - USOOL-E-NAFSIYAAT ; JAMES ROLAND ANGEL KI (PSYCOLOGY) KA URDU TARJUMA.

Mualif - James Roland Angel ; Mutarjim Naatzad wali Ur Rehman.

Publisher - Darul Taba Jamia Usmania (Hyderabad)

Date - 1927

Pages - 432+6+11+6.

Subject - Nafsiyaat.

سلسلۂ نصابات علمیہ جامعۂ عثمانیہ

اصول نفسیات

یعنی

جیمس رولینڈ اینجل کی "سائیکالوجی" کا اردو ترجمہ

از

مولوی معتضد ولی الرحمن ۔ ایم ۔ اے
مددگار پروفیسر نفسیات کلیۂ جامعۂ عثمانیہ

سنہ ۱۳۴۵ھ م سنہ ۱۳۳۶ف م سنہ ۱۹۲۷ء

دار الطبع جامعۂ عثمانیہ سرکار عالی حیدرآباد دکن

فہرست مضامین

اصول نفسیات

دیباچہ مصنف

طبع اول

اسوقت تک ماہرین نفسیات نے اپنی قابلیت ولیاقت کا زیادہ حصہ ذہن کی ساخت وترکیب کی تحقیق میں صرف کیا ہے۔ لیکن اب چند سالوں سے اس کے وظیفی اور تخلیقی پہلو پر تفصیل کے ساتھ بحث کرنے کا میلان ظاہر ہو رہا ہے۔ یہ سوال کہ شعور کس طرح ترقی اور عمل کرتا ہے۔ اتنا ہی اہم سمجھا جاتا ہے جتنا کہ اس کے اجزاء ترکیبی کا انکشاف۔ اس رسالے میں نفسیاتی تحقیق کے ان متفرق موضوعات کے اُن اصول و واقعات کو ابتدائی صورت میں پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے، جن کو عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے۔

فکر وعمل دونوں کے لئے ذہنی فعلیت ذہنی ساخت کے مقابلے میں زیادہ قریبی اہمت رکھتی ہے۔ اسی وجہ سے ہمکو امید ہے کہ فلسفہ اور فن تعلیم دونوں کے طالبان علم اس رسالہ کو خصوصیت کے ساتھ مفید پائینگے کیونکہ ان کا مفاد مستقلاً مصنف کے پیش نظر رہا ہے۔

مختلف تعلیمی اداراتن میں نفسیات کے ابتدائی درس مختلف حالات میں ہوتے ہیں۔ ایسی صورت میں وہی تصنیف مناسب وموزوں کہی جاسکتی ہے، جو ایک سے زیادہ قسم کے حالات کے مطابق وموافق بنائی جاسکے۔ رسالہ ہذا کے مباحث کی موجودہ ترتیب اس مقصد کو زیر نظر رکھکر مرجح خیال کی گئی ہے، کہ اس مضمون کے مختلف حصوں پر پسند وحالات کے مطابق زور دیا جاسکے۔ یہی وجہ ہے کہ بعض مباحث کی تکرار ہوئی ہے، اور بعض کی طرف بار بار اشارہ کرنا پڑا ہے۔ اگر یہ خاص مقصد پیش نظر نہ ہوتا تو ان کی کوئی ضرورت نہ تھی۔

صفحات مابعد کی تمام خوبیوں کے لئے میں اپنے اساتذہ جان ڈیوئی[1] اور ولیم جیمس[2]

---

[1] John Dewey

[2] William James

کا شرمندۂ احسان ہوں۔ اگر فہرست کے طول کھینچنے کا اندیشہ نہ ہوتا تو میں نہایت مسرت کے ساتھ اور بہت سے اُن ماہرین نفسیات کے احسانات گنواتا، جن کے خوان علم و فضل سے میں نے زلہ ربائی کی ہے، اور جنہوں نے میرے خیالات و افکار پر بہت زیادہ اثر کیا ہے۔ میرے اکثر ہمکاران جامعۂ شکاگو خصوصاً پروفیسر ایچ ایچ ڈانلڈسن[1] پروفیسر اے ڈبلیو مور[2] اور ڈاکٹر جے بی واٹسن[3] نے قابل قدر مشورے اور مفید صلاح سے میری مدد کی ہے۔ میں ان تمام بزرگوں کا مرہون منت ہوں۔ میری اہلیہ نے مسودہ کی تیاری میں میری بہت مدد کی ہے۔

اس رسالے میں اکثر شکلوں کے لئے میں مذکورہ ذیل مصنفین و ناشرین کا زیر بار احسان ہوں:- ولیم جیمس، ڈی ایپلٹن[4] اینڈ کو، ناشرین "نظام عصبی" مصنفہ بارکر[5]، ڈبلیو بی سانڈرز[6] اینڈ کو ناشرین "امریکی رسالہ عضویات"، والٹر سکاٹ[7] لمیٹڈ ناشرین "ارتقاء دماغ" مصنفہ ڈانلڈسن، جان مرے[8] ناشر "عضویات آلات حس" مصنفہ میکنڈرک[9] و سنوڈگراس، اور جی پی پٹنم[10] سنز ناشرین "عضویات دماغ" مصنفہ لوئیب[11] کو۔

جے آر اینجل

جامعۂ شکاگو۔ نومبر ۱۹۰۴ء

---

[1] H. H Donaldson

[2] A. W. Moore

[3] J. B. Watson

[4] D. Appleton

[5] Barker

[6] W. B. Saunders

[7] Walter Scott

[8] John Murray

[9] McKendrik and Snodgrass

[10] G. P. Putnam

[11] Loeb

دیباچہ مصنف

طبع چہارم

اس ایڈیشن میں بہت زیادہ نیا مواد شامل کیا گیا ہے، جس کی نوعیت زیادہ تر تجربی ہے۔ اس اضافہ کو برابر کرنے کے لئے اکثر خالصتہً نظری مباحث کو مختصر کر دیا گیا ہے۔ نئے مواد کا اکثر حصہ اس طرح داخل کیا گیا ہے کہ اس کو عام اصول و نظریہ کی توضیح و تشریح کو نقصان پہنچائے بغیر نہایت آسانی سے حذف کیا جا سکتا ہے۔ پرانے مواد کو از سر نو ترتیب دیا گیا ہے۔ اکثر نئی شکلیں شامل کی گئی ہیں۔ اکثر بندوں کے عنوانات کو زیادہ مکمل کیا گیا ہے۔ کتاب کے خاتمہ پر مطالعہ کی توسیع اور شوقین طالبان علم کے شوق کو پورا کرنے کی غرض سے کتابوں کی ایک فہرست کا اضافہ کیا گیا ہے۔ ہر موقعہ پر مطالب کی مزید توضیح، اور بیان کی زیادہ صفائی کی کوشش کی گئی ہے۔

اگرچہ طریق اظہار مطالب میں اکثر جگہ تبدیلی کی گئی ہے۔ لیکن اس سے اُن اساسی اصول میں کوئی تغیر نہیں ہوا، جو پہلی اشاعتوں میں بیان کئے گئے تھے، مثلاً تخیلی ارادے کی بحث میں اور زیادہ زور پیدا کرنے کی غرض سے تغیر و تبدل کیا گیا ہے، لیکن اساسی مسائل بالکل غیر متغیر ہیں۔

بہت غور و فکر کے بعد میں نے طالبعلموں کے لئے عملی مشقوں کے اضافہ سے احتراز کیا ہے، اگرچہ احباب نے اس قسم کے مواد کو شامل کرنے پر بہت زور دیا۔ مجھکو یقین ہے کہ ایک قابل استاد اپنی ضروریات کے مطابق اس قسم کی مشق کا مواد خود فراہم کر سکتا ہے۔ اگر اس کو تیار کرنے کے لئے کافی وقت نہ ہو تو آج کل ایسے بہت سے ذخیرے ایسے ہیں، جہاں سے ان کو حاصل کیا جا سکتا ہے، اور آج کل تو محض اسی مقصد کے لئے بہت سے رسالے شائع ہو رہے ہیں۔

اس ایڈیشن میں اکثر تبدیلیاں ملک کے بہت سے اساتذہ کی استصوابی اور معقول تنقید کا نتیجہ ہیں۔ ان تمام حضرات کی منت گزاری میرے لئے باعث مسرت ہے۔ درسی رسالوں کی حقیقی خوبیاں اور برائیاں جماعت میں انکے استعمال سے روشن ہوا کرتی ہیں۔ لہذا میں

اُن معلمین کا ممنون ہوں کہ انھوں نے صلاح ومشورہ سے دریغ نہ فرمایا۔ اگرچہ جن حالات میں ان کے درس ہوا کرتے تھے وہ ان حالات سے مختلف تھے جن میں اس کتاب کی پیدائش ہوئی۔

اپنے ہمکار ڈاکٹر جے، بی، واٹسن اور پروفیسر ہنری ایچ ڈانلڈسن کا میں خاص طور پر معقول صلاح ومشورے اور مفید تنقید کے لئے شکر گزار ہوں۔

مندرجہ ذیل مصنفین اور ناشرین نے مجھکو اپنی تصانیف کی شکلوں کے استعمال کی اجازت دی۔ میں ان کا بھی سپاس گزار ہوں:- پروفیسر ڈبلیو، ایچ[1]، ہاؤل اور ڈبلیو، بی، سانڈرز اینڈ کو ناشرین "درسالہ عضویات" پروفیسران ٹی ہاؤ[2]، اور ڈبلیو، ٹی[3]، سجوک، اور گن[4] اینڈ کمپنی ناشرین "درمبادیات عضویات"۔

جے، آر، اے

جامعۂ شکاگو۔ جنوری سنہ ۱۹۰۸ء

---

[1] W.H Howell

[2] T. Hough

[3] W.T. Sedgwick

[4] Ginn

کر سکتے ہیں۔ اشیاء خارجی کا کوئی مقام ہوتا ہے اور ان میں امتدادیت پائی جاتی ہے دوسرے الفاظ میں وہ مکان میں ہوتے ہیں لیکن نفسی واقعات اور مظاہر میں یہ نہیں ہوتا۔ ان میں ایک ایسی خصوصیت ہے جو جہاں تک ہمکو معلوم ہے، اشیاء خارجی میں بالکل غائب ہوتی ہے۔ واقعات و مظاہر نفسی کا وجود خود اپنے لئے ہوتا ہے۔ ایک شخص میں احساسات کا صرف وجود ہی نہیں ہوتا بلکہ اسکو انکے اس وجود کا علم بھی ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف ایک پتھر یا کسی اور خارجی شئے کو اپنے یا اپنے تجربات کے وجود کا علم نہیں ہوتا۔ ان اختلافات کی اہمیت خواہ کچھ ہی ہو یہ ظاہر ہے کہ ہم کو اس کا اندیشہ نہ ہونا چاہیئے کہ ہم شعور کی ماہیت کو سمجھنے میں غلطی کرینگے۔ کیونکہ ہم میں سے ہر ایک کو ہر روز اس کا تجربہ ہوتا ہے اور اس لئے ہر شخص اس کی ماہیت پر ایک حد تک صحت کے ساتھ بحث کر سکتا ہے ؛

نفسیات کی قدیم تعریفات

زمانۂ قدیم میں نفسیات کو عموماً "روح کا علم" کہا جاتا تھا۔ لیکن لفظ روح سے مفہوم یہ ہوتا ہے کہ یہ ہمارے خیالات اور احساسات کے ماوراء اور مابعد ایک وجود ہے اور چونکہ نفسیات خیالات اور احساسات ہی پر بحث کرتی ہے اس لئے محتاط مصنفین اس تعریف کو استعمال نہیں کرتے۔ نفسیات کی ایک اور تعریف یہ کی گئی ہے کہ یہ "ذہن کا علم ہے" اس تعریف پر اعتراض یہ ہوتا ہے کہ لفظ ذہن میں بالعموم تسلسل، وحدت اور شخصیت شامل سمجھے جاتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ معمولی افراد انسانی میں یہ تمام باتیں ہوتی بھی ہیں لیکن ہوسکتا ہے کہ یہ تمام غیر معمولی نفسی تجربات، مثلاً جنون یا خواب، میں بالکل مفقود ہوں اور بعض اوقات حیوانات میں بھی موجود نہوں۔ نفسیات شعور کی ہر قسم معمولی و غیر معمولی، انسانی اور حیوانی، پر بحث کرتی ہے۔ اور اس واسطے کوئی ایسی تعریف قبول نہیں کی جاسکتی جس سے اس موضوع میں کمی یا زیادتی ہوجائے۔ اس کتاب میں لفظ ذہن کی اکثر استعمال کیا گیا ہے۔ اور ہر جگہ اس سے جسم کے تمام عقلی اعمال سے مراد لی گئی ہے ؛

ماہر نفسیات کے طریق عمل۔

شعوری اعمال کے بیان کرنے میں ماہر نفسیات واقعات کے ہر ایک قابل امتیاز مجموعے اور اس مجموعے کے ہر جزو کی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

باب اول

نفسیات کا موضوع اور اسکے طریقے

نفسیات کی تعریف

بالعموم نفسیات کی تعریف اس طرح کی جاتی ہے کہ یہ "شعور کا علم ہے"۔ ہر علم کا کام یہ ہوتا ہے کہ وہ ان مظاہر کی باقاعدہ اور منظم توجیہہ و توصیف کرے جنسے اسکو تعلق ہے کیمیا، طبیعیات، اور حیاتیات کی مختلف شاخیں، سب کے سب علم نیچر کے واقعات یا اعمال کے ایک خاص حصے پر اسی طریقے سے بحث کرتے ہیں۔ واقعات ذہنی یا کیفیات شعور نفسیات کے موضوع میں داخل ہیں ؎

شعور کی ماہیت

شعور کی تعریف خود اسی لفظ کے ذریعہ سے ممکن ہے۔ احساسات، تصورات، آلام، مسرت، اعمال حافظہ، تخیل اور ارادہ یہ تمام اس تجربے پر دلالت کرتے ہیں جس پر لفظ شعور کا اطلاق ہوتا ہے۔ اگر ہم اسکی ایک کامیاب تعریف کرنے کی کوشش کریں تو اس کوشش کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اسی قسم کی ایک فہرست مرتب ہو جائیگی۔ اور اس طرح ہم صرف یہ کہہ سکینگے کہ "ان سب کے مجموعے کا نام شعور ہے"۔ اصلیت یہ ہے کہ نفسیات پر ہر ایک کتاب اسی قسم کی فہرست کے مبادی مہیا کرتی ہے ؎

عام خیال یہ ہے کہ اگرچہ ہم شعور کی ایک قابل تسلی تعریف نہیں کر سکتے لیکن ہم اسمیں اور اپنی دنیا کے باقی ماندہ حصے یعنی اشیاء خارجی میں فرق معلوم

امتیازی خصوصیات بیان کرنا اور ان کے باہمی اختلاف کو واضح کرتا ہے۔ مثلاً احساسات کے مجموعے پر بحث کر کے اس میں اور تصورات کے مجموعے میں فرق بیان کرتا ہے۔ پھر احساس کی ہر قسم، مثلاً بصری اور لمسی کی خصوصیات کا ذکر کر کے ان میں باہمی اور ان میں اور احساسات سمعی میں جو فرق ہے اس کو واضح کرتا ہے۔ ماہر نفسیات کی تمام توجیہات زیادہ تر اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہیں کہ (۱) بسیط نفسی حالات ملکر کس طرح مرکب حالات کا باعث ہوتے ہیں۔ (۲) یہ نفسی مجموعات جن کی وہ تحلیل کرتا ہے، کس طرح نشو و نما پاتے اور ترقی پذیر ہوتے ہیں۔ اور (۳ الف) ان مختلف شعوری اعمال کی عضویاتی فعلیت اور (۳ ب) ماحول کی معاشرتی اور طبعی دنیا سے تعلق کیا ہوتا ہے؟

نفسیات کے موضوعات

اس کتاب میں تمام مباحث عام نفسیات تک محدود ہیں۔ اس میں ہم صرف معمولی انسانی شعور کے واقعات و اصول، اس کی ترکیب، اس کے طریق عمل، اور اس کی ترقی سے سروکار رکھینگے۔ لیکن جہاں ممکن ہوگا ہم علوم متعلقہ، مثلاً نفسیات صبیان، نفسیات غیر معمولی اور نفسیات حیوانی، سے بھی مدد لینگے۔

نفسیات صبیان:۔ شیرخوار اور ذرا بڑی عمر کے بچوں کے ذہنی اعمال اور خاص کر ان کے نشو و نما پر بحث کرتی ہے۔

نفسیات غیر معمولی کا تعلق (۱) شعور کی ایسی غیر معمولی کیفیات جن کی مثالیں غشی، وہم اور ہپناٹزم میں ملتی ہیں۔ اور (۲) ذہن کی بعض مخصوص مختل شکلوں، مثلاً جنون، سے ہے۔

نفسیات فردی۔ یہ ایک عام اور مشہور بات ہے کہ افراد بلحاظ ذہن کی بناوٹ کے ایک دوسرے سے بہت مختلف ہوتے ہیں۔ مثلاً بعض اشخاص بصری تجربات کو اچھی طرح یاد رکھ سکتے ہیں، اور بعض سمعی تجربات کو۔ بعض اشخاص موسیقی سے محظوظ ہوتے ہیں اور بعضوں کے لئے یہ وبال جان ہوتی ہے۔ اس قسم کی شخصی خصوصیات کے مطالعہ کا نام فردی نفسیات ہے۔ بالعموم ان فردی اختلافات اور قوم اور جماعات کی خصوصیات (جو ہم کو نفسیات عمرانی اور نفسیات قوم سے معلوم ہوتی ہیں)

کے مطالعہ کو نفسیات اختلافی کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اس لحاظ سے نفسیات اختلافی کے موضوع میں ذہین، مجرم، جنسی فرق، اصناف ذہن اور مزاجوں کے تمام اختلافات کا مطالعہ شامل ہو جاتا ہے۔ آج کل انسان کی تمام دلچسپیوں اور تجربوں کا نفسیاتی نقطۂ نظر سے مطالعہ کیا جا رہا ہے، چنانچہ نفسیات مذہبی، نفسیات فنون، نفسیات تعلیمی وغیرہ بہت مشہور ہیں۔

نفسیات عمرانی وسیع ترین معنوں میں حیات ذہنی کے ان مظاہر کے اصول پر بحث کرتی ہے جو اجتماعی تعلقات اور افعال میں ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ نفسیات عمرانی کی ایک شاخ جس کو نفسیات قوم کہا جاتا ہے، اقوام، اور خصوصاً متمدن اور مہذب اقوام کے مقابلہ میں ابتدائی جماعات، کے نفسی خصائص کا مطالعہ کرتی ہے اس میں زبان کی ترقی ایک بہت دلچسپ بحث ہے۔

نفسیات حیوانی کو اکثر نفسیات تطبیقی بھی کہتے ہیں۔ یہ انسان کے علاوہ ہر جاندار کے شعور پر بحث کرتی ہے۔ نفسیات تطبیقی کا اطلاق وسیع اور صحیح تر معنوں میں نفسیات کی ان قسموں مثلاً نفسیات صبیان، نفسیات غیر معمول، نفسیات عمرانی اور نفسیات قوم، پر بھی کیا جاتا ہے جس میں زیر مطالعہ مظاہر کا مقابلہ فعلیت ذہنی کے مختلف مدارج، خصوصاً ایک معمولی بالغ انسان کے اعمال نفسی سے کیا جاتا ہے۔ نفسیات کی وہ قسم جس میں فردی یا قومی ارتقا پر خاص طور پر بحث ہوتی ہے نفسیات تخلیقی کہلاتی ہے۔

نفسیات کے طریقے۔
(۱) مطالعہ باطن

نفسیات کا ایک اساسی طریقہ مطالعہ باطن ہے۔ نفسیات کے طریقہ کی حیثیت سے اس میں خود اپنے ذہنی اعمال کا معاینہ کیا جاتا ہے۔ لیکن بعض ماہرین کے نزدیک یہ ایک مختلف فیہ مسئلہ ہے کہ آیا ہمارا ذہن اس طرح علیحدہ ہو کر خود اپنے اعمال کا مشاہدہ کر سکتا ہے یا نہیں چنانچہ ان لوگوں نے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے اس طریقے سے ہم کو باقاعدہ اور منتظم علم حاصل نہیں ہو سکتا۔ لیکن اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ حافظہ کی مدد سے ہم کو اپنے ذہنی افعال سے واقفیت ہو جاتی ہے۔ اور اس طرح سے ہم باقاعدہ اور بہ احتیاط مشاہدے سے شعور انسانی کے اکثر مخصوص ابتدائی واقعا

اور اصول کو معلوم کر سکتے ہیں۔ اور اگر ہماری ایک کثیر تعداد اس باطنی مطالعہ میں مل کر کام کرے تو ہمارے نتائج کی صحت اور وسعت میں ترقی ہو جاتی ہے۔ اور در اصل تو یہ ہے کہ نفسیات کے مسلمہ نظریات ماہرین کے ان ہی مسلسل مشاہدات کی بناء پر قائم ہوئے ہیں ؎

(۲) مشاہدہ خارجی | اس کے علاوہ ہم مطالعہ باطن کے نتائج کی تکمیل دوسرے افراد کے خارجی مشاہدے سے کر سکتے ہیں چنانچہ یہ ممکن ہے کہ ہم اپنے ہم جنسوں کے چہرے کی حالت اور انکی حرکات وغیرہ کو دیکھکر جذبات، مثلاً غصہ اور خوف وغیرہ کی خصوصیات معلوم کریں۔ یہ ظاہر ہے کہ ان واقعات کی توجیہہ ہم صرف اپنے اسی علم کی بنا پر کر سکتے ہیں جو ہمکو مطالعہ باطن سے حاصل ہوا ہے لیکن یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ان مشاہدات سے ہمکو خود اپنے نفسی اعمال کا علم ہو جائے جنکو ہم بصورت دیگر نظر انداز کر جاتے۔ ہمکو یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ یہ نفسیاتی واقعات، خواہ وہ مشاہدۂ خارجی سے حاصل ہوں یا مطالعہ باطن سے، اسوقت تک سائنٹفک نہیں ہو سکتے جب تک کہ ان پر کامل غور و خوض نہ کر لی جائے اور ان کو باقاعدہ ترتیب نہ دیجائے اس سے قبل وہ بالکل غیر منتظم ہوتے ہیں اور ان کی کوئی اہمیت نہیں ہوتی۔ نفسیاتی واقعات کی یہ معقول ترتیب اتنی ہی لابدی اور ضروری ہے جتنی کہ ان طبیعی واقعات کی جنکو کسی سائنس میں معلوم کیا جاتا ہے کشش ثقل کے واقعات کا مشاہدہ ہر ایک شخص ہر روز کرتا تھا۔ لیکن ان کی باقاعدہ اور منتظم ترتیب کے لئے نیوٹن کی ضرورت تھی۔ لہذا ہم جب کبھی مطالعہ باطن یا مشاہدۂ خارجی کا بحیثیت نفسیات کے طریقوں کے ذکر کرینگے تو ان سے ہماری مراد ان کے اسی باقاعدہ اور سائنٹفک مفہوم سے ہوگی۔ اس کے بعد نفسیات کے جو طریقے ہم بیان کرینگے وہ ان ہی دونوں کی ترقی یافتہ صورتیں ہیں اور ان میں ان ہی کو زیادہ باقاعدہ، مکمل اور وسیع کرنیکی کوشش کیگئی ہے ؎

۳۔ اختبار | نفسیات اختباری جس کو "نفسیات جدیدہ" یا "نفسیات معمل" بھی کہا جاتا ہے، غالباً موجودہ زمانہ کا سب سے زیادہ پر زور اور مخصوص طریقہ ہے۔ اصل میں یہ مطالعہ باطن اور مشاہدۂ خارجی میں باضابطگی اور باقاعدگی پیدا کر لینے کا ایک طریقہ ہے۔ اور اس طرح بہت سے مشاہدہ کرنے والے

ان دونوں اساسی طریقوں کے نتائج کی تصدیق کر سکتے ہیں بعینہ جس طرح کہ کیمیائی اختبارات کی تصدیق ہر وہ شخص کر سکتا ہے جو ان کا اعادہ کرے۔ ہر علم میں اختبار سے مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایک مظہر کا مقررہ اور خاطر خواہ حالات میں مشاہدہ کیا جائے اس طرح سے ان شرائط کا علم ہو جاتا ہے جو اس خاص نتیجہ کے پیدا ہونیکے وقت حاصل ہوتے ہیں۔ نفسیاتی اختبار کا بھی بعینہ یہی اصول ہے ٭

اسوقت تک جو کچھ ان مذکورہ بالا طریقوں کی مدد سے نفسیاتی تحقیق میں کیا گیا وہ شعور کی کیفی تحلیل تھی۔ لیکن زمانہ موجودہ میں اختباری طریق عمل کی ترقی سے ماہرین عمل ذہنی کے کمّی پہلوؤں پر بحث کرنے میں بھی دلچسپی لینے لگے ہیں۔ اسی وجہ سے آج کل بعض اوقات نفسیات کیفی اور نفسیات کمی میں فرق کیا جاتا ہے ٭

۴۔ عضویاتی نفسیات اور نفسیاتی طبیعیات

عضویاتی نفسیات اور نفسیاتی طبیعیات کو بلحاظ موضوع اور بحیثیت مسلمات اختباری نفسیات سے بہت گہرا تعلق ہے؛ ان میں شعور اور نظام عصبی اور شعور اور عالم خارجی کے تعلق پر خصوصیت کے ساتھ بحث ہوتی ہے ۔ عضویاتی نفسیات کا اکثر حصہ اور نفسیاتی طبیعیات سب کے سب بلحاظ طریقوں کے اختباری ہوتے ہیں۔ یہ ایسی معلومات بہم پہنچاتے ہیں جن سے معمولی مطالعہ باطن اور مشاہدہ خارجی کے نتائج کی تکمیل ہوتی ہے ٭

نفسیاتی طبیعیات کی نفسیات کے وسیع رقبہ کا ایک حصہ ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ شعوری اعمال اور عالم خارجی کے تعلقات کو کمّی ضوابط میں تحویل کرے۔ مثلاً اس کی کوشش یہ ہوتی ہے کہ روشنی کی شدت میں ان طبیعی تغیرات کو معلوم کرے جو اس کے احساس میں محسوس تغیر پیدا کرنے کے لئے لازمی ہیں۔ اس کے برخلاف عضویاتی نفسیات میں جسم، اور خصوصاً نظام عصبی، اور عمل شعوری کی مختلف صورتوں، مثلاً دیکھنے اور سننے، میں تعلقات کو معلوم کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ اس ذریعہ سے جو مواد ہمکو حاصل ہوتا ہے اس کا ہم آئندہ اکثر استعمال کرینگے ٭

نفسیات کے مختلف طریقوں اور موضوعات میں تعلقات

ظاہر ہے کہ ان طریقوں میں سے بعض نفسیاتی تحقیق کے ایک سے زائد موضوعات میں استعمال کئے جا سکتے ہیں۔ چنانچہ مشاہدہ ہر جگہ کارآمد ہوتا ہے۔ اور بچوں، جوانوں اور حیوانوں

پر اختبارات کئے جاسکتے ہیں۔ مطالعہ باطن صرف جوانوں میں اور بعض اوقات بچوں میں مفید ہوسکتا ہے۔ بعض غیر معمولی حالات میں بھی اس کو استعمال کیا جاسکتا ہے۔ ان کے علاوہ اور تعلقات بھی اسی طرح معلوم کئے جاسکتے ہیں ۔

ماہر نفسیات کا نقطہ نظر

ذہنی اعمال کے مطالعہ میں ہمارا نقطہ نظر حیاتیاتی ہوگا جو آجکل نفسیات میں بہت غالب ہے۔ اس لحاظ سے شعور ہمارے نزدیک ایک مابعد الطبیعیاتی وجود نہیں جس پر اور اشیا سے الگ بحث ہونی چاہیئے بلکہ اسکو ہم حیات جسمانی کے مظاہر میں سے ایک مظہر تسلیم کرینگے جس کو اچھی طرح سمجھنے کے لئے لازمی ہے کہ اس پر ہم مظاہر حیات کے ساتھ بحث کریں جسطرح ہم آگے بڑھتے جائینگے اسی طرح ہمکو اپنے اس خیال کے دلائل کا علم ہوتا جائیگا کہ انسان میں اعمال شعوری اور بعض اعمال عصبی ایک دوسرے کے ساتھ غیر منفک طریق سے متعلق ہیں۔ لیکن اسوقت ہم بغیر ثبوت کے یہ اساسی مفروضہ بیان کرنا بہتر سمجھتے ہیں کہ اصل جسم انسانی ایک نفسی طبیعی جسم ہے اور اس کے ذہنی حصے کی ماہیت صحیح اور مکمل طور پر اسوقت تک معلوم نہیں ہوسکتی جب تک کہ اس کے عضویاتی حصے پر بھی بحث نہ کی جائے۔ اس کے علاوہ نفسی طبیعی جسم ایک اصلی وحدت ہے۔ ذہن یا جسم پر غور کرتے وقت ہم ان دونوں کو ایک دوسرے سے الگ کر لیتے ہیں۔ لیکن چونکہ اس سے کوئی عملی یا نظری غایت متصور ہوتی ہے اسلئے یہ انفصال مفید ہوتا ہے۔ لیکن زندگی کے واقعی تجربات میں ان دونوں کو اس طرح الگ نہیں کیا جاسکتا اگرچہ ہمارا اصلی مقصد حیات ذہنی کی توجیہ وتحلیل ہے لیکن ہم اپنے مطالعہ میں یہ توجیہ وتحلیل عضویاتی اعمال کے تعلق سے کرینگے ۔

ہمارے حیاتیاتی نقطۂ نظر کو اختیار کرلنے سے یہ سمجھنا چاہیئے کہ ہم مابعد الطبیعیات کی بے حرمتی کر رہے ہیں۔ بلکہ اس سے ہمارا مطلب صرف یہی نہیں کہ ہم جہاں ممکن ہوگا شعور کا مطالعہ عضویاتی اعمال کی روشنی میں کرینگے بلکہ ہماری مراد یہ بھی ہے کہ ہم شعور کے تمام اعمال، مثلاً احساسات، جذبات اور افعال ارادی، کو ماحول اور جسم کی مطابقت کے مظاہر تسلیم کرینگے۔ اس ضمن میں ہمکو یہ بھی یاد رکھنا چاہیئے کہ ہمارا یہ ماحول عمرانی بھی ہے اور طبیعی بھی۔ ہمارا جسم ماحول کی ضروریات اور تہیجات کے

جواب میں حرکات کرنے کا ایک آلہ ہے۔ ان حرکات میں سے اکثر جسم کے لئے مفید ہوتی ہیں ورنہ وہ حیوان باقی نہیں رہ سکتا۔ اور معلوم ہوتا ہے کہ ذہن حیات جسمی کے ان انضباطی اعمال کو زیادہ مکمل کر سکتا ہے۔ اسی وجہ سے ہم یہ معلوم کرنے کی کوشش کرینگے کہ شعور کے مختلف احوال کی اس انضباطی عمل میں کیا اہمیت ہے۔ لیکن اس سے یہ نہ فرض کر لینا چاہئے کہ ہم شعور کے اعلیٰ اور زیادہ روحانی اعمال کو نظر انداز کر دینگے۔ بلکہ اصلیت یہ ہے کہ ہم اس طرح سے ان اعلیٰ اور زیادہ روحانی مفاہیم کو اصلی حالت میں دیکھنے کے قابل ہو جائینگے ؁

نفسیات اور علم طبعی ایک خصوصیت میں نفسیات کا طریق عمل علوم طبیعیہ، مثلاً طبیعیات، نباتیات، اور ارضیات، کے طریق عمل کے مطابق ہے۔ نفسیات نے اپنے لئے ایک خاص علاقہ مخصوص کر لیا ہے یعنی شعور بحیثیت عمل حیاتی۔ اسکے علاوہ یہ بھی اپنے موضوع کے متعلق چند مفروضات قائم کر لیتی ہے اور ان کی صحت میں شبہ نہیں کرتی۔ مثلاً ماہر کیمیا کبھی اس سے بحث نہیں کرتا کہ مادہ کا حقیقی وجود ہے بھی یا یہ محض وہم ہے۔ وہ اس کے وجود کو بغیر شک وشبہ کے تسلیم کر لیتا ہے اور اپنا مطالعہ شروع کر دیتا ہے۔ اسی طرح ماہر نفسیات ایک عام فہم طریقہ سے ذہن اور مادے کے وجود کو تسلیم کر لیتا ہے اور وہ اس میں بھی شبہ نہیں کرتا کہ ذہن کو مادے کا علم ہو سکتا ہے۔ ان مفروضات کی وجہ سے اسکو اس کی ضرورت نہیں پڑتی کہ وہ مابعد الطبیعیاتی معموں کو حل کرے جو ان مباحث میں شامل ہوتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ نہایت آزادی کے ساتھ اختیاری طریقے سے اپنے موضوع کے متعلق تحقیق کر سکتا ہے۔ جہاں ممکن ہوتا ہے وہ یہ بھی کوشش کرتا ہے کہ علوم طبیعیہ کے تصور علیت کو استعمال کرے۔ نیچر کے متعلق ہماری اکثر صحیح معلومات منحصر ہیں علت ومعلول کے تعلقات کے علم پر۔ چنانچہ علم کیمیا کا اکثر حصہ اسی وجہ سے مکمل اور صحیح ہے۔ اس کے برخلاف اس علت ومعلول سے ناواقفیت کی وجہ سے بعض امراض کے متعلق ہماری اکثر معلومات سطحی اور غیر معتبر ہو جاتی ہیں ؁

نفسیات کو اپنے موضوع کی وجہ سے تمام علوم سے بہت گہرا تعلق ہے کیونکہ یہ سب علوم علم کی ترقی میں کوشاں ہیں اور خود علم ان مسائل میں سے ہے جن پر نفسیات

بحث کرتی ہے۔

نفسیات اور حیاتیات۔

چونکہ نفسیات مظاہر حیات پر بحث کرتی ہے اسلئے اس کو علوم حیاتیاتی سے بہت قریب کا تعلق ہے بلکہ یہاں تک کہا جا سکتا ہے کہ علم طبعی ہونے کی حیثیت سے یہ علوم کی حیاتیاتی قسم میں شامل ہے۔ یہ تعلق واقعہ میں بھی اتنا ہی قریبی ہے جتنا کہ نظریہ میں۔ زمانہ حال کا ماہر نفسیات اکثر اس مواد کو کام میں لاتا ہے جو علم تشریح الاجسام، عضویات یا حیوانیات اور علم الجنون مہیا کرتے ہیں اور اس کے بدلے میں وہ ان تمام علوم کے ماہرین کو وہ نفسیاتی معلومات بہم پہنچاتا ہے جنکی ان کو ضرورت پڑتی ہے۔

نفسیات اور فلسفہ

تاریخی حیثیت سے نفسیات فلسفہ ہی سے پیدا ہوئی ہے۔ اور آجکل بھی اگرچہ یہ بہت کچھ آزاد ہو چکی ہے لیکن اس کے تعلقات فلسفہ سے لازمی طور پر بہت گہرے ہیں اور خاص کر فلسفہ کی ان شاخوں سے جن کو معیاری کہا جاتا ہے مثلاً اخلاقیات، منطق اور جمالیات۔ یہ علوم علی الترتیب صواب و خطا، صحت و غلطی، اور حسن و قبح کے مسائل پر بحث کرتے ہیں اور ظاہر ہے کہ ان مسائل پر مفید اور بکار آمد بحث صرف اس صورت سے ہو سکتی ہے کہ ہمکو ان ذہنی اعمال سے بھی واقفیت ہو جو ایک صحیح یا غلط انتخاب یا استدلال کرنے اور موسیقی کو سننے سے محظوظ ہونے میں عمل کرتے ہیں۔ اس لئے ایک طرح سے نفسیات ان تمام علوم کا گویا دیباچہ ہے۔ اس کی وجہ سے ہمکو ان اعمال سے واقفیت ہوتی ہے جو بیشتر علم اور فن کی تخلیق اور قدردانی کا باعث ہوتے ہیں۔ اس کی مدد سے ہمکو ان علوم کے مسائل سمجھنے میں آسانی ہوتی ہے اور اس سے ہمکو بہت سا ایسا مواد حاصل ہوتا ہے جس سے ان کے مسائل کو حل کیا جا سکتا ہے۔ ایک حد تک انہی تمام بیانات کا اطلاق نفسیات اور مابعد الطبیعیات اور مابعد الطبیعیات کے اس حصہ کے تعلق پر بھی ہو سکتا ہے جس کو پہلے نفسیات عقلی کہا جاتا تھا۔

نفسیات عقلی کے مفہوم میں بالعموم ان حالات کی بحث کو شامل کیا جاتا تھا جن کی وجہ سے شعور کا وجود ممکن ہوتا ہے۔ لہذا ظاہر ہے کہ عقلی نفسیات اور مابعد الطبیعیات اور ان کے ساتھ علمیات یا نظریۂ علم کی بحثیں سب کے سب کا ایسے مسائل سے

تعلق ہے جو نفسیات اور علوم طبیعیہ کے مفروضات کی بنا ہیں یعنی مادہ کی حقیقت اور اس کی ذہن سے بے نیازی وغیرہ۔ اسی لحاظ سے مابعد الطبیعیات کو ام العلوم کہا جاتا ہے۔ یہ حقیقت کے جوہر کو سمجھنے اور ذہن اور مادہ کی انتہائی ماہیت اور انکے باہمی تعلق کے مسائل کو حل کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ اگرچہ ان معنوں میں مابعد الطبیعیات نفسیات کے مقابلہ میں زیادہ اساسی ہے اور منطقی حیثیت سے اس پر مقدم ہے لیکن پھر بھی اس کو اعمال ذہنی سے اس قدر تعلق ہے کہ آجکل اس کو سمجھنے کے لیے نفسیات سے واقفیت ضروری خیال کی جاتی ہے۔ فلسفہ کی ان تمام شاخوں میں نفسیات کی طرح ایک حیثیت سے شعور کا مطالعہ ہوتا ہے لیکن جہاں ان فلسفی مذاہب میں اعمال فکر کے بعض مفاہیم یا نتائج سے بحث ہوتی ہے نفسیات کو خود شعور کی ترکیب اور اس کے طریق کار سے سروکار ہوتا ہے۔ اس موقعہ پر سوال کیا جاسکتا ہے کہ کیا کوئی ایسی حدود ہیں جو فلسفہ کی مختلف شاخوں کو ایک دوسرے سے اور نفسیات سے الگ کرتی ہوں؟ اصلیت یہ ہے کہ ان میں فرق عملی ہے نہ انتہائی۔ ان میں سے ایک بحث میں لازمی طور پر اور بحثیں بھی شامل ہوتی ہیں ٭

نفسیات اور تعلیم

نفسیات کو نظریۂ تعلیمی سے وہی تعلق ہے جو اس کو اخلاقیات سے ہے۔ دوسرے الفاظ میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں اس کو واقعی تعلیمی طریق کار سے وہی نسبت ہے جو نظریۂ کو عمل سے ہوتی ہے۔ ایک فرد کے قوا کو متناسب ترقی دینا تعلیم کا وظیفہ ہے۔ لیکن ان قوا کے طبعی تعلقات، ان کی شرح و بسط کے قوانین اور ان کو ترقی دینے یا ترقی سے روکنے کے مناسب طریقے کیا ہیں؟ یہ اور اسی طرح کے ہزاروں سوالات کے جوابات اگر ممکن ہیں تو صرف نفسیاتی مشاہدہ کی مدد سے۔ وہ نتیجہ جو ہم اپنے نظام تعلیمی میں حاصل کرنا چاہتے ہیں بہت بڑی حد تک ہمارے اخلاقی اور معاشرتی نصب العین پر موقوف ہونا چاہئے۔ لیکن اپنے نظام تعلیمی کی مدد سے ان نتائج کو حاصل کرنا اور اس نصب العین تک پہنچنا جو ہم نے قائم کیا ہے انسان کے اعمال ذہنی کے حقیقی علم کا نتیجہ ہونا چاہئے بشرطیکہ ہم واقعی بصیرت سے کام کر رہے ہوں نہ کہ محض کورانہ اختبارات سے۔ لہذا ہم اس کتاب میں نشوونما اور ماحول کی ضروریات سے مطابقت کے واقعات ہمیشہ اپنے

پیش نظر رکھینگے۔ کیونکہ یہی ایسے واقعات ہیں جو تعلیمی طریق کار میں عملی اہمیت رکھتے ہیں ؎

باب دوم

نفسی طبیعی جسم اور نظام عصبی

جسم میں نفسی اور طبیعی عناصر کا اجتماع

اب ہم ان واقعات پر بحث کرینگے جن سے ہمارے اس قول کی تصدیق ہوتی ہے جو ہم نے گزشتہ باب میں بیان کیا ہے کہ ہمارے جسم میں نفسیاتی اور عضویاتی اعمال کو آپس میں بہت گہرا تعلق ہے۔ اس سے ہمکو یہ بھی معلوم ہو جائیگا کہ حیات ذہنی کے مطالعہ کو شروع کرنے سے قبل نظام عصبی کے متعلق معلومات حاصل کرنا کیوں ضروری اور مناسب ہے۔ اور اس باب کے بقیہ حصہ میں نظام عصبی ہی پر بحث ہوگی ؏

عام واقعات کی شہادت

روزمرہ مشاہدے سے ہمکو ذہن اور جسم کے تعلقات کے متعلق دو مختلف قسموں کے واقعات کا علم ہوتا ہے۔ (۱) ہمارے گرد و پیش کی دنیا کا شعور یا علم ابتدائی طور پر منحصر ہے ہمارے حواس کے استعمال پر۔ ایک پیدائشی اندھے یا بہرے شخص کو بصری یا صوتی احساسات یا تصورات حاصل نہیں ہوتے۔ اور جسوقت تک وہ آنکھوں اور کانوں سے محروم ہے اسوقت تک ان کا حاصل کرنا بھی اس کے لئے ناممکن ہے۔ اور حواس کے ذریعے سے رنگوں اور آوازوں کے متعلق اس کو معلومات بہم پہنچائی جا سکتی ہیں جس طرح ہیلن کیلر کو پہنچائی گئیں جو اوائل عمر ہی میں بینائی اور شنوائی سے محروم ہو گئی تھی۔ لیکن اس کو وہ تجربہ نہیں ہو سکتا جو مجھ کو یا آپ کو رنگ کے دیکھنے یا آواز کے سننے کے وقت ہوتا ہے یا اسوقت ہوتا ہے جب ہم کسی راگ یا راگنی کو یاد کر کے محظوظ ہوتے ہیں یا جب ہم اپنے دوست کی شکل و صورت کو اپنے ذہن میں لاتے ہیں۔ اگر ایک بچہ پانچ سال کی عمر کو پہنچنے سے قبل اندھا ہو جائے تو وہ اپنے تمام بصری تصورات

اور یادداشتیں کھو دیتا ہے اور اس کی حالت ایک پیدائشی اندھے کی سی ہو جاتی ہے۔ یہ باور کرنے کے وجوہ ہیں کہ اگر ہم پیدائش ہی کے وقت سے تمام حواس سے محروم ہو جائیں تو ہم کو کسی طرح کا علم نہیں ہو سکتا۔ ہمارے حواس گویا ذہن کے باب العقل کے کلید بردار ہیں اور ظاہر ہے کہ حواس کا تعلق جسم سے ہے نہ کہ ذہن سے لہذا یہ بھی ظاہر ہے کہ شعور کے سادہ ترین اور اساسی اعمال بعض جسمانی آلات کے وجود اور ان کی فعلیت کے ساتھ وابستہ ہیں ؛

روزمرہ مشاہدے سے ہم کو یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ (۲) ذہن اپنے آپ کو ان عضلی حرکات کی صورت میں ظاہر کرتا ہے جن کو ہم افعال کہتے ہیں۔ ہم اپنے مکان کے دروازے پر کسی کی آواز سنتے ہیں اور آواز کے شعور کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ہم دروازہ کھولنے کے لئے چل پڑتے ہیں یا ہم ایک فعل کے متعلق غور کرتے ہیں اور ہمارے اس تامل کا ماحصل افعال یا الفاظ کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ یہ سب عضلی حرکات پر مشتمل ہوتے ہیں۔ یہ معلوم کر کے تعجب ہوگا کہ سکون اور اطمینان سے بیٹھنے میں بھی عضلی فعلیت کو دخل ہوتا ہے۔ ان تمام واقعات سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمارا ذہن آلات حس اور عضلات کے درمیان مقید ہے لیکن یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ یہ وہ اوزار ہیں جن سے ذہن کام کرتا ہے۔ آلات حس کے ذریعے سے اس کو خام مواد حاصل ہوتا ہے اور اس کی اپنی فعلیت سے یہ مواد ایک خاص منتظم صورت اختیار کر لیتا ہے جس کو عقل کہتے ہیں اور پھر ارادی عضلات کے عقلی تصرف سے یہ عقل عملی طریقوں میں کام آتی ہے ؛

ان کے علاوہ مشہور و معروف قسم کے اور واقعات بھی ہیں جن کا اصلی ماحصل اگرچہ بہت واضح نہیں لیکن وہ بھی ذہن اور جسم کے اسی گہرے تعلق کی طرف اشارہ کرتے ہیں جو ہم کو گذشتہ واقعات پر بحث کرنے سے معلوم ہوا ہے۔ مثلاً ہم جانتے ہیں کہ چوٹ یا زخم کا شعور پر بہت اثر پڑتا ہے بلکہ یہاں تک ہوتا ہے کہ ان کی وجہ سے شعور غائب ہی ہو جاتا ہے۔ بہت سی دواؤں کا، مثلاً الکوہل کا، ایتھر اور حشیش کا اثر بھی کسی سے پوشیدہ نہیں یہاں تک کہ چا اور کافی بھی ہماری نفسی کیفیت پر خفیف اثر کرتی ہیں۔ ایک خوشگوار خوراک کے بعد جو تغیر عام نفسی حالت میں ہوتا ہے

اس سے بھی ہر شخص واقف ہے۔ جسمانی امراض اکثر ذہن پر نمایاں اثر کرتے ہیں اور اسی طرح سے یہ بھی ایک عام مشاہدہ ہے کہ خوشگوار یا ناگوار ذہنی حالت کا بعض امراض پر کیا اثر ہوتا ہے۔

علمی واقعات کی شہادت

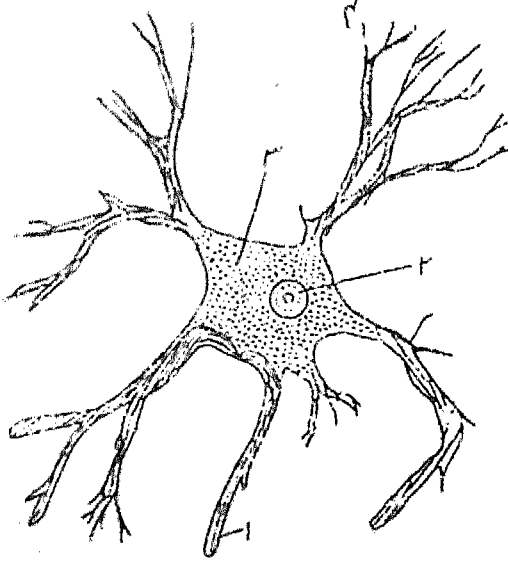
جب ہم علوم جدیدہ کی بعض شاخوں کی نسبتۃً غیر مانوس شہادت پر غور کرتے ہیں تو ہمارے گزشتہ خیالات اور پختہ ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ علم الامراض سے معلوم ہوتا ہے کہ دماغ کے خاص خاص حصوں کی مختل حالت کے ساتھ شعور میں بھی خاص قسم کے خلل ظاہر ہوتے ہیں، مثلاً ہمکو معلوم ہے کہ دماغ کے ایک خاص حصے کے ضائع ہونے یا اس کے اجزاء کے پریشان ہونے سے بصری یادداشتیں غائب ہو جاتی ہیں۔ اور اس طرح مانوس اشیاء کی شکل و صورت کا احیا نہیں کیا جا سکتا۔ کسی دوسرے حصے کے اسی قسم کے اختلال سے ہاتھ وغیرہ کے عضلات پر قابو نہیں رہتا۔ علم تشریح الاجسام بتاتا ہے کہ دماغ کے ماؤف مقامات اور ان آلات حس اور عضلات کے درمیان ساخت کے لحاظ سے کیا عصبی تعلقات ہیں جن پر شعور کا تصرف نہیں رہا۔ اور اس طرح علم الامراض کی اس شہادت کی تصدیق ہوتی ہے جس کو ہم نے ابھی بیان کیا ہے۔ عضویات اختباری کا دعوے ہے کہ حیوانات کے دماغ کے بعض رقبوں کے تہیج (یہ میکانکی ہو یا برقی) سے ہم خاص خاص عضلات کی حرکات پیدا کر سکتے ہیں اور ان رقبوں کے تلف کر دینے سے ہم کم از کم عارضی طور پر ان عضلات کو بیکار اور اس طرح ان کو ارادے کے احاطۂ قدرت سے باہر کر سکتے ہیں۔ دماغ کے اور رقبوں کو اسی طرح کاٹنے اور چھانٹنے سے خاص خاص آلات حس بیکار کئے جا سکتے ہیں۔ عضلی حرکات اسطرح بھی پیدا کی جا سکتی ہیں کہ انسانی دماغ کی سطحات کی تحریک کیجائے بشرطیکہ محض اتفاق یا عمل جراحی سے ہمکو ان حرکات کے رقبے کا علم ہو چکا ہو۔ لہذا ظاہر ہے کہ علم الامراض، علم تشریح الاجسام، اور عضویات سب کے سب جسم و ذہن کے اسی گہرے تعلق پر دلالت کرتے ہیں اور روزمرہ تجربوں کے مشاہدے کی نسبت زیادہ خصوصیت کے ساتھ نظام عصبی کے خاص حصوں اور شعور کے مخصوص پہلوؤں (مثلاً بصری و صوتی وغیرہ) میں معین و مستقل تعلق کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

اس کے علاوہ علم تشریح الاجسام تطبیقی، عضویات تطبیقی، اور نفسیات تطبیقی سب کا ایک اور اسی قسم کے اصول پر اتفاق ہے کہ عالم عضوی کی مختلف اجناس و انواع میں شعور کی ترقی ہمیشہ نظام عصبی کی ترقی کے متوازی رہی ہے۔ ان تمام عام واقعات اور سائنس کی تعلیمات پر غور کرنے سے یہ سمجھ لینا نہایت آسان ہو جاتا ہے کہ کیا وجہ ہے کہ زمانہ حال کے ماہرین نفسیات شعور کے مطالعہ میں نظام عصبی، آلات حس اور آلات حرکی کے متعلق تمام معلومات کو حاصل کرنا موزوں خیال کرتے ہیں ٭

نظام عصبی نظام عصبی کو سمجھنے کے لئے بہتر ہو گا کہ ہم اس بات کے خیال رکھیں کہ اس کا اصلی کام یہ ہے کہ در آئندہ عصبی ہیجانات کو بر آئندہ ہیجانات میں اس طرح تبدیل کر دے کہ وہ بعض اس قسم کی حرکات کی باعث ہوں جو اس حیوان کی بقا میں مد دیں۔ روشنی، حرارت، آواز اور میکانکی دباؤ اور ان کے علاوہ نیچر کے مختلف طبیعی اور کیمیائی اعمال اور اسی قسم کی اور تحریکات کا یہ جواب دیتا ہے۔ جو حیوانات بعض قسم کے نظام عصبی سے محروم ہوتے ہیں وہ اپنے آپ کو فوراً اور مناسب طریقے سے اپنے ماحول کے مطابق نہیں بنا سکتے چنانچہ پودے اسی واسطے اپنے ماحول کے شکار ہو جاتے ہیں اگر اس کے ایک حصہ کو ضرر پہنچایا جائے تو اس پر بالعموم کوئی فوری اثر نہیں ہوتا۔ اور اگر ہوتا بھی تو بہت تھوڑا لیکن نظام عصبی کی وجہ سے جسم حیوانی کے مختلف حصوں، اور ہر ایک حصے اور عالم خارجی میں بہت گہرا اور اہم تعلق ہوتا ہے۔ توفیقی تعاون اس کی زندگی کی تمام فعلیتوں کا اصول بن جاتا ہے اور یہی تعاون یا تطابق ان حرکات کی شکل اختیار کر لیتا ہے جو احساسی تحریکات کے جواب میں صادر ہوتی ہیں۔ نظام عصبی کی سب سے زیادہ ترقی یافتہ (مثلاً انسان کا نظام عصبی) اور سب سے ابتدائی (مثلاً "تار امچھلی کا نظام) صورت میں تمام فرق صرف شکل اور ان آلات کے ترکیب کا ہوتا ہے جن سے یہ تحریکات اور حرکات ایک دوسرے کے ساتھ متعلق ہو جاتی ہیں۔ نظام عصبی کی بناوٹ کا مطالعہ کرتے وقت اس بات کا خیال رکھنا چاہئے کہ ہیجات اور حرکات کے تطابق سے اس کے پیچیدہ سے پیچیدہ انتظامات سلجھائے جا سکتے ہیں ٭

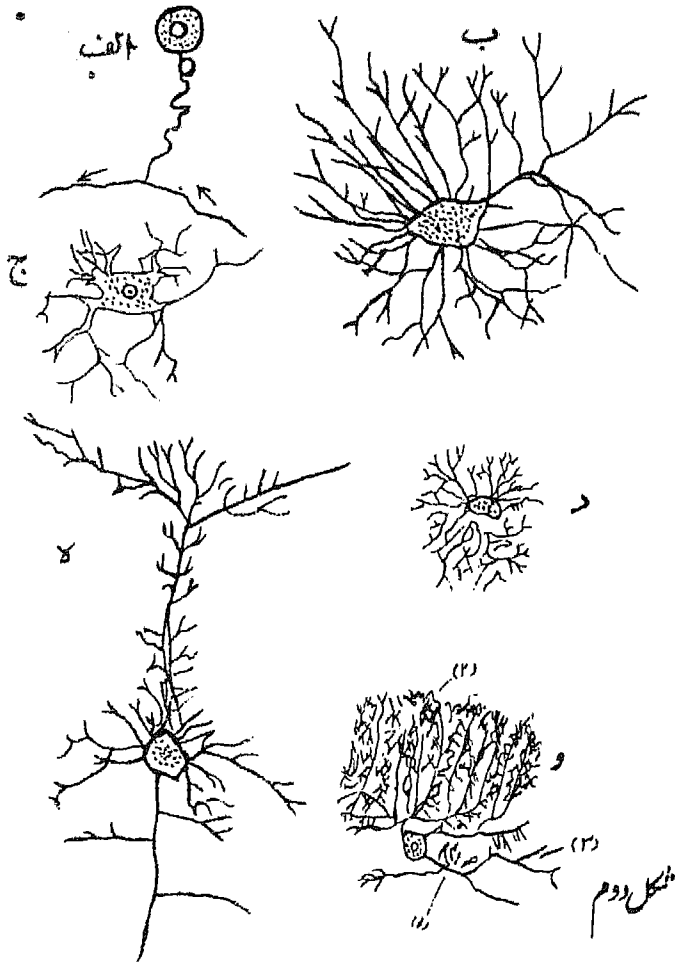
ابتدائی بناوٹیں نظام عصبی ان ابتدائی بناوٹوں کا مجموعہ ہوتا ہے جنکو عصبانئے

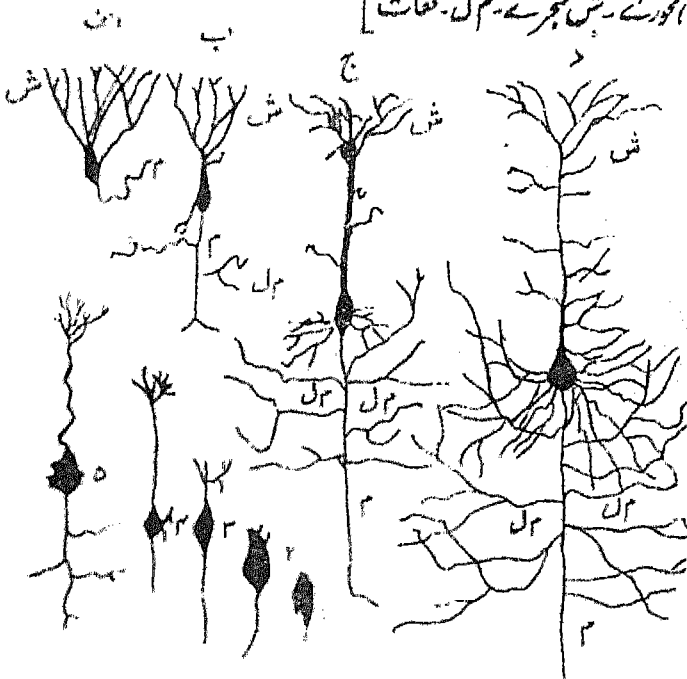
کہتے ہیں۔ عصبانیوں کی عام صورت شکل ۱ و ۲ و ۳ سے ظاہر ہوتی ہے۔ ان شکلوں کو دیکھنے سے معلوم ہوگا کہ عصبانیہ مادہ اولی کی ایک بناوٹ ہوتی ہے جو ایک خلیہ پر مشتمل ہوتی ہے۔ اور اس خلیہ کا ایک مرکزہ ہوتا ہے۔ بعض اوقات اس مرکزہ میں

[انسانی نخاع کی اگلی شاخ کا ایک بڑا منفرد خلیہ۔ (۱) محوریہ (جو ہر خلیہ میں صرف ایک ہوتا ہے) (۲) مرکزہ مع طفوفات۔ (۳) رنگین نقطہ۔ (۴) شجریئے۔]

شکل ۱

اور چھوٹے چھوٹے مرکزے ہوتے ہیں۔ خلیہ کی سطح سے مختلف صورتوں اور جثوں کے ریشے خارج ہوتے ہیں ان کا طول ملی میٹر کے ایک جزء سے لیکر پانچ فیٹ تک ہوتا ہے اور جثے میں وہ بالعموم خلیہ سے بہت بڑے ہوتے ہیں۔ اس بناوٹ کو معہ ریشوں اور خلیہ کے، عصبانیہ کہتے ہیں۔ اندازہ کیا گیا ہے کہ ایک جوان انسان کے نظام عصبی میں گیارہ ہزار بلیون عصبانئے ارتقا کے مختلف درجوں میں پائے جاتے ہیں اور ان کے جثے کی اوسط ۰۰۰۰۹ء مکعب ملی میٹر ہوتی ہے۔ عصبانیوں کے ریشوں کے بعض زوائد کو محوریہ یا عصبیہ کہتے ہیں۔ اور دوسری قسم کی شاخوں کو شجریئے کہا جاتا ہے۔ جیسا شکل ۲ اور ۳ سے معلوم ہوتا ہے محوریوں کی حدود بالکل مسطح ہوتی ہیں اور جس صورت میں ان سے اور شاخیں پھوٹتی ہیں تو یہ شاخیں اصل محوریئے کے ساتھ زاویہ قائمہ بناتی ہیں ہر عصبانئے میں صرف ایک محوریہ ہوتا ہے ان ہی محوریوں کو عرف عام میں " ریشے " کہا جاتا ہے۔ بناوٹ کے لحاظ سے شجریئے

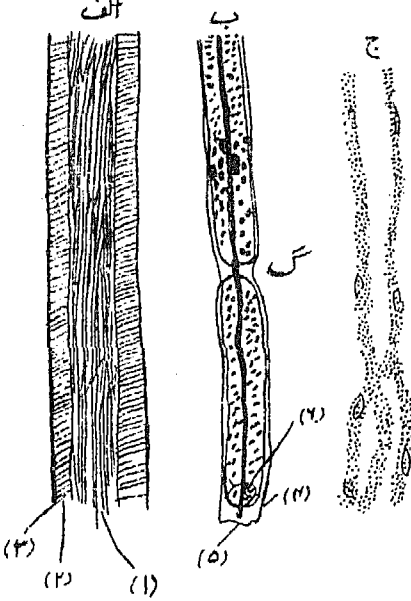
[(الف) نخاعی عقدے کا ایک خلیہ۔ (ب) نخاع کی شاخ کا خلیہ۔ (ج) اشتراکی نظام کا خلیہ۔ (د) نخاع کا ایک خلیہ۔ (ھ) مخی قشر کا ایک ہرمی خلیہ۔ (و) دمیغی قشر کا ایک خلیہ۔ (۱) محورے۔ (۲) شجرے۔ (۳) ملحقات۔ (۴) درمیانی حصہ؛
تیر کے نشان سے عصبی ہیجانات کے ایصال کی سمت ظاہر ہوتی ہے]

شکل دوم

خلیہ کا لازمی حصہ ہوتے ہیں۔ مرکزی نظام عصبی میں شجرے زیادہ اُن گنت ہوتے ہیں اور ان میں سے تاڑ کے پتوں کی طرح شاخیں پھوٹتی ہیں۔ مکمل طور پر ترقی یافتہ

[شکل سوم - الف تا د سے مختلف ریڑھ دار جانوروں کی قبائلی ارتقائی حالت ظاہر ہوتی ہے اور ۱ تا ۵ سے ایک دودھ پلانے والے جانوروں کے ترقی پذیر خلایا کی شخصی ارتقائی حالت دونوں صورتوں میں مخ کے ہرمی خلایا دکھائے گئے ہیں۔ (الف) مینڈک۔ (ب) چھپکلی۔ (ج) چوہا۔ (د) آدمی۔ (۱) عصبی کلیہ یا ایک چھوٹا خلیہ بلا شجرے کے۔ (۲) شجریوں کی ابتدا۔ (۳) شجریوں کی اور زیادہ ترقی یافتہ صورت۔ (۴) ملحقہ شاخوں کا پہلا ظہور۔ (۵) شجریوں اور ملحقات کی اور زیادہ ترقی۔ (م) محورے۔ ش شجرے۔ م ل ملحقات]

محوریوں کی عجیب صورت ہوتی ہے جیسا کہ شکل چہارم سے واضح ہے درمیان کے ریشے کو محور اسطوانی کہا جاتا ہے۔ یہ ایک شفاف مادہ ہوتا ہے جس سے اصل عصب بنتی ہے اور اسی کے ذریعہ سے عصبی تہیجات ایک مقام سے دوسرے مقام تک منتقل ہوتے ہیں۔ اس محور اسطوانی کے باہر ایک موٹا سا غلاف ہوتا ہے جسکو شحمی غلاف کہتے ہیں یہ غلاف ثانوی طور پر اکتسابی ہوتا ہے اور بالعموم خلیہ کے قریب اور اس مقام پر غائب ہو جاتا ہے جہاں ایک ریشے کا آخری حصہ کسی اور ریشے کے اختتام کے قریب واقع ہوتا ہے۔ اس کے باہر پھر ایک اور باریک مرکز دار جھلی سا غلاف ہوتا ہے جس کو

عصبی غلاف کہا جاتا ہے لیکن یہ صرف مرکزی نظام عصبی کے باہر، یعنی ان حصوں میں پایا جاتا ہے جو نخاع اور دماغ سے باہر ہوتے ہیں۔

ابتدائی بناوٹ کے وظائف

اگرچہ خلیہ اور ریشے اصل میں ایک عضوی خلیہ، یعنی عصبانئے کے حصے ہیں لیکن ان کی شکل وصورت میں بین اختلاف کے ساتھ ان کے وظائف میں بھی اختلاف ہوتا ہے۔ خلیہ اور ریشے دونوں تہیجات کے لئے حساس، یا بالقول ماہرین عضویات سریع التہیج ہوتے ہیں اور دونوں میں موصلیت پائی جاتی ہے۔ ان وظائف کے علاوہ یہ بھی فرض کیا گیا

[شکل ۴۔ (الف) غلاف دار عصبی ریشہ۔ (۱) محور اسطوانی۔ (۲) نخاعی غلاف (۳) ابتدائی یا عصبی غلاف۔ (ب) غلاف دار عصبی ریشے کا نقشہ۔ (۴) ابتدائی غلاف۔ (۵) محور اسطوانی۔ (۶) نخاعی غلاف (گ) رینویئر کی گرہ۔ (ج) نظام اشتراکی کے ریشے۔ (د) ب کی عمودی تراش جس سے ب کے تمام حصے ظاہر ہوتے ہیں۔]

ہے کہ خلایا میں یہ قابلیت ہوتی ہے کہ وہ ان تہیجات میں، جو ان تک پہنچتے ہیں آسانیاں یا رکاوٹیں پیدا کریں۔ یہ بھی باور کیا جاتا ہے کہ بعض اوقات بغیر کسی محسوس خارجی تہیج کے ان میں سے عصبی تحریکات ریشوں کے راستے سے خارج ہوتی ہیں۔ دوسرے الفاظ میں ان کی فعلیت کبھی کبھی قسری ہوتی ہے۔ خلایا میں یہ تمام خواص ہوتے ہوں یا نہ ہوتے ہوں کم از کم اتنا تو یقینی ہے کہ یہ ان ریشوں کے ذریعے سے جو ان سے خارج ہوتے ہیں، عصبانیوں کے باہمی تعلقات کا ایک نظام مہیا کرتے ہیں۔

یہ بھی ثابت شدہ معلوم ہوتا ہے کہ ان خلایا کا ایک اہم وظیفہ یہ بھی ہے کہ وہ ریشہ کی غذا مہیا کریں چنانچہ اگر خلیہ کو ضائع کر دیا جائے تو ریشہ کا بھی فوراً خاتمہ ہو جاتا ہے۔ بعض ماہرین علم الاعصاب تو یہاں تک کہتے ہیں کہ نظام عصبی کی اصلی عصبی فعلیت میں خلیہ کو لازمی طور پر کوئی دخل نہیں ہوتا۔ بلکہ اس کا اصل کام یہی تغذیہ ہے۔

زمانہ حال کی تحقیقات بتاتی ہے کہ عصبانیوں کے آخری حصے (یعنی وہ مقامات جہاں دو عصبانیوں میں باہمی تعلقات پیدا ہوتے ہیں) بہت زیادہ اہم ہوتے ہیں۔ ہوسکتا ہے کہ بعض وظائف اور خصوصیت کے ساتھ انتقائی وظائف جو آج سے قبل خلایا کی طرف منسوب کئے جاتے تھے اب انہی اتصالی حصوں کے ثابت ہوں۔ اس قسم کے تعلق کو اصطلاح میں اتصال کہتے ہیں۔ اس کی ماہیت پر عنقریب بحث ہوگی۔

بہیئت مجموعی یہ مشکوک ہے کہ آیا خلایا اور ریشوں کے عصبی وظائف کا اختلاف اسی قدر بیّن ہے جس قدر کہ اس وقت تک سمجھا جا رہا تھا۔ لیکن بہر حال عصبانئے ایک دوسرے کے ساتھ اس طرح ملے ہوئے ہیں کہ حسّاس آلات حس (مثلاً آنکھ، کان، اور جلد کے اعصاب) اور (۱) دماغ اور نخاع کے مختلف مراکز عصبی۔ اور ان کے ذریعے سے (۲) عضلات اور غدودوں[1] میں تعلق پیدا ہو جائے۔

یہ فرض کیا جاتا ہے کہ مرکزی نظام عصبی کے اندر محورئے عام طور پر تہیجات کو خلایا سے دور لے جاتے ہیں اور برخلاف اس کے شجرئے ان تہیجات کو غالباً ان کی طرف لاتے ہیں۔ نظام مرکزی کے باہر ریشہ ہائے درآیندہ جو نخاعی عقدہ[2] تک

---

[1] حیوانات اور اشجار کے جسم میں ایک گول شکل کا آلہ ہوتا ہے جس سے کوئی رطوبت مثلاً پسینہ آنسو یا تھوک خارج ہوتی ہے۔ (مترجم)

[2] عصبی مادے کے ٹکڑے ہوتے ہیں جن میں خلایا ہوتے ہیں اور جنہیں سے عصبی ریشے خارج ہوتے ہیں۔ (مترجم)

جاتے ہیں، بناوٹ کے لحاظ سے محوریوں کے مشابہ ہوتے ہیں اور اسی وجہ سے اس قاعدے کے مستثنیات معلوم ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ بعض صورتوں میں محورئے شجریوں سے خارج ہوتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں اور اس لئے تموج عصبی کو ایک محورئے سے دوسرے میں منتقل ہونے کے لئے لازمی طور پر خلیوں سے نہیں گزرنا پڑتا یہ صورت غلط فہمی کا باعث ہو یا نہ ہو اس میں کلام نہیں کہ عام انتظام اس قسم کا ہے کہ خلیہ محورئے اور شجرئے کے درمیان حائل ہوتا ہے۔ بہرکیف تمام نظام عصبی عصبانیوں کا ایک مجموعہ ہے جو اوعیہ دمویہ[1] اور اوعیہ لمفاوی[2] کی بافت میں مربوط ہوتا ہے اور ایک اور بافت، جس کو اصطلاح میں عصبی سریش کہتے ہیں، ان عصبانیوں کو اپنی جگہ قائم رکھتا ہے۔ ایک تہیج عصبی جو جسم کی احساسی سطح، مثلاً شبکیہ[3] سے شروع ہوتا ہے ایک عصبانئے سے دوسرے عصبانے میں داخل ہوتا رہتا ہے یہانتک کہ یہ نخاع کے اعصاب سے خارج ہو کر پاؤں کی حرکت کا باعث ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص بھاری چیز کو گرتا ہوا دیکھکر ایک طرف کو ہٹ جائے تو اعصاب کا یہی عمل ہوگا۔ نظام عصبی میں تہیج کے اس انتقال میں یہ لازمی نہیں کہ عصبانیوں کے مجموعے ایک دوسرے کے ساتھ مس کرتے ہوں اگرچہ ایسا ہونا بھی ناممکن نہیں لیکن ان کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ کم از کم ایک دوسرے کے قریب واقع ہوں۔

تموج عصبی

عصبی تحریک کی صحیح طبیعی ماہیت سے ہم واقف نہیں۔ مختلف نظریوں میں یہ کوشش کی گئی ہے کہ اس میں اور کیمیائی یا برقی فعلیت کی معلومہ صورتوں میں مشابہت اور مناسبت دکھائی جائے لیکن اس وقت تک کوئی قیاس اس قسم کا قائم نہیں ہوا جس کی مدد سے تمام واقعات کی توجیہ کی جاسکے۔ اسوقت تک ہم عصبی تموج، اضطراب، یا تحریک وغیرہ کو استعارۃً استعمال کرتے ہیں اور اس طرح ان سے ان واقعات کو ظاہر کرتے ہیں جنکا ہمکو علم

---

[1] وہ چیز جسمیں خون دوڑتا ہے مثلاً شریان۔ (مترجم)

[2] وہ جگہ جہاں لمف ہوتا ہے۔ لمف ایک بے رنگ رطوبت ہوتی ہے جو حیوانات کے جسم سے خارج ہوتی ہے۔ (مترجم)

[3] آنکھ کا ایک پردہ ہوتا ہے جسپر ہر چیز کی تصویر مرتسم ہوتی ہے مفصل بحث احساسات کے ضمن میں ہوگی۔ (مترجم)

ہے۔ یعنی یہ کہ عصبی بناوٹوں میں ایک خاص قسم کی عضویاتی فعلیت پیدا ہوتی ہے جو ایک مقام سے دوسرے مقام میں نہایت سرعت کے ساتھ منتقل ہو جاتی ہے ان میں اس انتقال کی رفتار سو فیٹ فی ثانیہ ہوتی ہے ۔

نظام عصبی کی مختلف صورتیں

علم الحیوانات اور علم تشریح الاجسام تطبیقی کے ماہرین کی طرف رجوع کرنے سے ہمکو تمام عالم اجسام کے نظام عصبی کے ارتقا کے متعلق بعض دلچسپ معلومات حاصل ہوتی ہیں۔ ان ذرائع سے ہمکو معلوم ہوتا ہے کہ ہم حیوانی کی سادہ ترین صورت، مثلاً امیبا[1] میں کوئی عصبی نظام ہوتا ہی نہیں۔ ایک خلیہ والے امیبا کی سطح کا ہر ایک حصہ حرکت کر سکتا ہے، خوراک حاصل کر سکتا ہے، اور فضلہ جات کو خارج کر سکتا ہے۔ اس جانور کے افعال سے معلوم ہوتا ہے کہ عصبی بافتوں کے علاوہ بافتوں کی اور صورتیں بھی حساس ہوتی ہیں اور تہیجات کے ایصال کی قابلیت رکھتی ہیں یہ ایک امر مسلم ہے اور اسی وجہ سے ہمکو اعصاب کو مادہ اولی کی ایک مخصوص صورت سمجھنا چاہئے جس میں تمام وظائف زیادہ ترقی یافتہ ہوتے ہیں۔ بعض نچلے درجے کے کثیر الخلایا[2] میں ایسے عصبی خلایا ظاہر ہوتے ہیں جنکے ریشے جسم کے محیط کی طرف پھیلتے ہیں اور ان ریشوں کے آخری حصے حساس ہوتے ہیں شکموں[3] میں نظام عصبی کی

(۱) (۲)

[شکل ۵۔ امیبا کی شبیہ۔ (۱) مادہ اولی کا ایک بے شکل ٹکڑا یہی اسکا مرکزہ ہوتا ہے (۲) خلائے انقباضی جو پھیلتا ہے اور سکڑتا ہے۔]

[1] Amoeba بہت چھوٹے چھوٹے کیڑوں کی ایک قسم کا نام ہے جو بالعموم پانی میں پائے جاتے ہیں (مترجم)

[2] Metazoans جانوروں کی ایک قسم کا نام ہے جنمیں بہت سے خلایا ہوتے ہیں۔ مثلاً انسان، لیکن اس اصطلاح کو بالعموم انسان کے لئے استعمال نہیں کیا جاتا بلکہ خاص قسم کے کیڑوں سے مراد لیجاتی ہے (مترجم)

[3] Coelenterate حیوانات کی قسم ہے جسمیں دریائے گھونگے شامل ہیں انمیں صرف شکم ہی شکم ہوتا ہے (مترجم)

بہت زیادہ سادہ صورت رونما ہوتی ہے۔ آبیانوں[1] میں اس کی شکل عصبی خلایا کے بافت کی سی ہوتی ہے۔ خار پوستوں[2] میں ایسی بناوٹ ہوتی ہے جیسی شکل ۶ میں ظاہر کیگئی ہے۔ کیڑوں سے تصرف کے ایک معین و منتظم مرکز، مثلاً دماغ یا نخاع، کا وجود شروع ہوتا ہے۔ حلقہ دار[3] کیڑوں میں ابتدائی دماغ کی جگہ صرف ایک مرکز ہی نہیں ہوتا بلکہ اس کے علاوہ ان میں ایک ایسا مرکز بھی ہوتا ہے جو تھوڑا بہت نخاع کے مشابہ ہوتا ہے۔ (دیکھو شکل ۷ و ۸) رخوہ[4] میں یہ تمام انتظام اور زیادہ پیچیدہ ہو جاتا ہے کیونکہ ان کے دماغ کے اردگرد مختلف سمتوں میں ان مرکزی خلایا کے مجموعے بھی ظاہر ہو جاتے ہیں۔ (دیکھو شکل ۹) ریڑھ دار جانوروں کی سب سے ادنیٰ صورتوں، مثلاً بے سر دودھاروں[5] میں بھی دماغ اور نخاع موجود ہوتا ہے۔ ان ادنیٰ ریڑھ دار جانوروں سے جب ہم اور اعلیٰ، مثلاً مچھلی، خشکالیوں[6] اور رینگنے والے جانوروں اور ان کے بعد پرندوں اور دودھ پلانے والے جانوروں کی طرف آتے ہیں تو ہمکو نظام عصبی کے مختلف حصوں کے اختلاف کی ہر صورت کا علم ہو جاتا ہے لیکن ایک ابتدائی کثیر الخلایا سے انسان تک ہر مثال میں عام اصول ایک ہی ہے یعنی یہ ایک ذریعہ ہے جس سے آلات حس اور عضلات اور غدود میں تعلق پیدا ہوتا ہے×۔

نظام انسانی کی بڑی بناوٹوں کا ارتقا

اگر ہم انسان کے نظام عصبی کی ابتدائی ترقی کے کسی درجہ پر غور کریں تو معلوم ہوگا کہ یہ ایک ابتدائی بناوٹ ہے اور نلکی کی شکل کا ہوتا

---

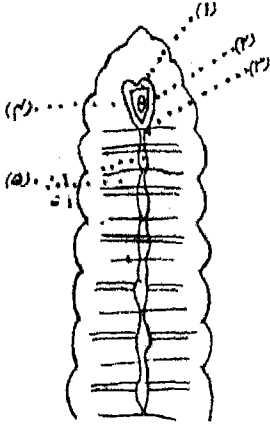
[1] Hydroids وہ جانور جو تری میں رہتے ہیں مثلاً مینڈک (مترجم)
[2] Echinoderms دریائی جانوروں کی ایک قسم ہے جنھیں ریڑھ کی ہڈی نہیں ہوتی اور انکے اوپر ایک خول ہوتا ہے
[3] Annulates وہ کیڑے جن کے جسم مختلف حلقوں سے ملکر بنتے ہیں مثلاً کنکھجورا (مترجم)
[4] Molluscs جانور جن کے جسم نرم ہوتے مثلاً مچھلی (مترجم)
[5] Acranial Amphioxus جانور ہوتے ہیں جن کے دونوں اطراف میں دھاریں ہوتی ہیں اور کھوپری نہیں ہوتی
[6] Amphibians وہ جانور جو خشکی اور تری دونوں میں رہتے ہیں مثلاً مینڈک (مترجم)
× جو قارئین شعور کے تعلق سے دماغ کے انتظام اور اس کی فعلیت کی بابت صرف سطحی معلومات چاہتے ہیں انکو چاہئے کہ اس مقام سے لیکر ۲۶ کی بحث تک بالکل نظر انداز کر دیں (مصنف)

ہے۔ جس کا ایک سرا دراکشادہ ہوتا ہے اور دو مقامات پر یہ ذرا تنگ ہو جاتا ہے (دیکھو شکل ۱۰ الف ب ج) بعض مقامات میں اس وسیع حصے کی دیواریں موٹی ہوتی ہیں اور جس طرح ان میں نشو و نما ہوتی ہے اسی طرح یہ پھیلتی جاتی ہیں اس کے برخلاف اکثر مقامات پر سکڑ کر ایک جھلی رہ جاتی ہے۔ اس طریق سے ایک ترقی یافتہ دماغ کے مختلف حصے بنتے ہیں اور آخر تک ان کی نلکی کی شکل قائم رہتی ہے۔

[شکل ۹۔ تارا مچھلی کا نظام عصبی۔ (۱) مرکزی عصبی حلقہ جو منہ کے اردگرد ہوتا ہے۔ (۲) بازوؤں کے محیطی اعصاب۔]

جنین کے دماغ اور نخاع میں جو خالی مقامات باقی رہتے ہیں وہ بالترتیب ترقی یافتہ دماغ کی تجویف اور نخاع کی نالی بنجاتے ہیں (دیکھو شکل ۱۱ الف اور ب) یہ تمام خالی مقامات ایک دوسرے کے ساتھ ملے ہوئے ہوتے ہیں اور ان میں نخی نخاعی رطوبت بھری ہوتی ہے۔ دماغ اور نخاع کی سطحات کے ساتھ ساتھ جھلی ہوتی ہے جس کو ام حنونہ کہتے ہیں اور جو اوعیہ دموی کی حامل ہوتی ہے۔ اس جھلی کی بیرونی سطحات رطوبات میں غرق ہوتی ہیں ایک اور مضبوط اور موٹی جھلی جسکو ام جافیہ کہا جاتا ہے ام حنونہ کو کھوپری

[شکل ۱۰۔ ایک حلقہ دار کیڑے کا دماغ اور عصبی عقدہ کا ایک سلسلہ۔ (۱) فوق مریوی عقدہ یا دماغ۔ (۲) ملتقی۔ (۳) تحت مریوی عقدہ۔]

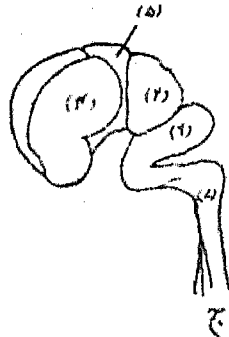
اور مہروں کی ہڈیوں سے جدا کرتی ہے۔ (شکل ۱۲-۱۳ سے نظام عصبی کی خارجی شکل صورت ظاہر ہوتی ہے)۔

جنین کے دماغ کا وہ حصہ جس کو "سامنے کا دماغ" کہتے ہیں آخر میں ترقی یافتہ ہوکر ان ٹکڑوں کی شکل اختیار کر لیتا ہے جنکو مخ کہتے ہیں (دیکھو شکل ۱۰ اب اور ج-۱۱ الف اور ب ۱۲ ۱۳- اور ۱۴) لبصری سریچی، جو عصبی خلایا اور ان کے متعلقات کا مجموعہ ہوتے ہیں، دراصل دماغ کے اسی عام حصے سے تعلق رکھتے تھے۔ ابتدائی "درمیانی دماغ" کی ہمت ہیں نشوونما سے "سامنے کے دماغ" کی نسبت بہت کم تغیر ہوتا ہے۔ اس کی نچلی یا اگلی سطح دماغ کے ساقیں یا ساقچے اور اوپری یا پچھلی سطح اجسام رباعیہ ہو جاتے ہیں۔ "پچھلے دماغ" کے سب سے اگلے حصے میں ترقی ہوتی ہے تو اس کا پچھلا حصہ مخیخ ہو جاتا ہے اور اگلا حصہ نخاع مستطیل کی شکل اختیار کرتا ہے جسکی پچھلی سطح پر چوتھی تجویف ظاہر ہوتی ہے۔ اور اس کے اوپر غیر عصبی جھلی کا غلاف ہوتا ہے۔ جنین کے نظام عصبی کے تمام حصوں میں ظاہری شکل وصورت کے لحاظ سے نخاع میں اہم تغیرات سب سے کم ہوتے ہیں۔

[شکل ۸۔ ایک گیریلے کے نظام عصبی کا پچھلا منظر۔ (۱) فوق مُریوی عُقدہ۔ (۲) لمتقی۔ (۳) تحت مُریومی عُقدہ۔ (۴) طعوم۔ (۵) اگلی نخاع سے عُقدہ۔]

جب ہم ارتقا کے ان واقعات پر غور کر لیتے ہیں تو یہ ظاہر ہو جاتا ہے کہ دماغ کے مختلف حصے جنکے باہمی تعلقات پہلی نگاہ میں نہایت

[شکل ۹۔ رُخوہ کا دماغ۔ (۱) مخی عُقدہ۔ (۲) فوق مُریوی عُقدہ (۳) بُوقی عُقدہ۔ (۴) گیروں کے عُقدے۔]

پیچیدہ معلوم ہوتے ہیں، سب کے سب ایک اور نسبتہً سادہ بناوٹ یعنی جنین سے نلکی شکل کے نظام عصبی کی ترقی کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ بعض خمیدگیوں اور نشو و نما کی عدم مساوات کی وجہ سے ان میں کچھ تغیرات ہو جاتے ہیں لیکن ان کی دیواریں ہر جگہ عصبانیوں اور عصبی سریش ہی سے بنتی ہیں۔ دماغ کی عام شکل پیدائش سے کچھ دن قبل ہی مکمل ہو جاتی ہے۔

پیدائش ہی کے وقت عصبانیوں کی تعداد بھی مکمل ہو جاتی ہے اگرچہ انمیں سے اکثر ابھی اسوقت تک پختگی نہیں آتی اور اپنے وظیفہ کے مطابق عمل نہیں کرتے لیکن جسامت اور وزن کے لحاظ سے دماغ میں تخمیناً پختگی سات سال کی عمر سے قبل نہیں آتی۔ عصبانیوں کے باہمی تعلقات میں ارتقا تو لاانتہا ہی ہوتا ہے یہاں تک کہ بعض اشخاص میں چالیس برس تک جاری رہتا ہے۔ زمانہ حال کی تحقیقات سے معلوم ہوتا ہے کہ بیسویں سال کے بعد دماغ کا وزن کم ہونا شروع ہو جاتا ہے۔

[شکل ۱۰۔ الف، ب، و ج دماغ کے جنینی تغیرات کو ظاہر کرتی ہیں (۱) مقدم حویصلہ یا "سامنے کا دماغ" (۲) درمیانی حویصلہ یا "درمیانی دماغ" (۳) پچھلا حویصلہ یا "پچھلا دماغ"۔ (۴) مخی نصف کرہ جات۔ (۵) سریرہ (۶) مخیخ۔ (۷) نخاع مستطیل۔]

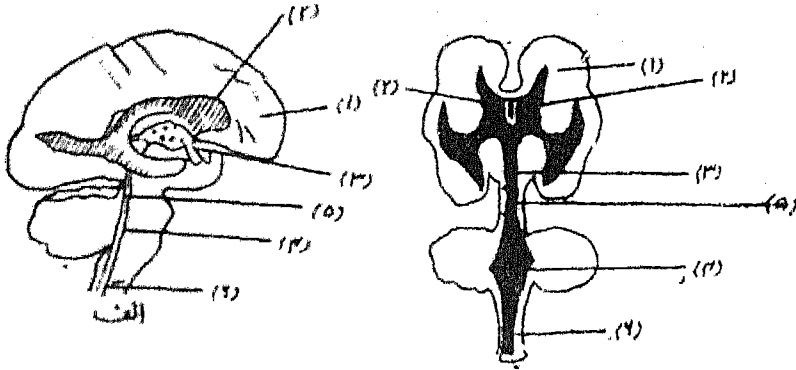
عصبانیوں کی تقسیم بہ لحاظ وظائف

نظام مرکزی کے عصبانیوں کو ان کے بعض وظائف کے لحاظ سے تین قسموں میں منقسم کیا جا سکتا ہے (۱) احساسی عصبانئے جو تہیجات عصبی کو آلات حس سے اندر کی طرف لاتے ہیں (۲) حرکی عصبانئے جو عضلات میں ختم ہوتے ہیں اور عصبی مراکز سے تہیجات کو ان تک

پہنچاتے ہیں (دیکھو شکل ۱۵ ا ب) اور (۳) مرکزی عصبانئے جو مختلف طریقوں سے پہلی دو قسم کے عصبانیوں کو ملاتے ہیں (دیکھو شکل ۲ د تا و) جیساکہ ہم نے اس باب کے شروع میں بیان کیا ہے نظام عصبی کی اصل قدر و قیمت صرف بحیثیت ایک آلہ کے ہے جسکے ذریعہ سے احساسی تحریکات کے جواب میں مناسب حرکات صادر ہوتی ہیں۔ لہذا عصبانیوں کی یہ تین قسمیں اسطرح کے آلہ کے اساسی اجزاء کو ظاہر کرتی ہیں یعنی ایک آلہ ہیجانات کو اندر کی طرف لیجانے کیلئے، ایک ہیجانات کو باہر لانے کے لئے اور تیسرا ہیجانات کی مختلف احساسی قسموں کو مختلف طرح کی عضلی حرکات سے ملانے کی غرض سے ۔

احساسی عصبانئے، جو مختلف آلات حس آنکھ، کان، ناک، زبان، جلد، عضلات، رباطات اور دیگر بافتوں سے اندر کی طرف جاتے ہیں جسم اور عالم طبیعی کی مختلف تحریکات، مثلاً روشنی، آواز، حرارت وغیرہ کو ایک دوسرے کے قریب کردیتے ہیں۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے ہمارا جسم بہت ٹیلیفونوں سے مسلح ہو اور ان میں سے ہر ایک ٹیلیفون ان طبیعی پیغامات میں سے خاص خاص قسم کے پیغام کے لئے مخصوص ہو۔ ان آلات حس کا مفصل ذکر ہم احساس کے بیان میں کرینگے۔ ان مرکزی عصبانیوں میں سے، جنکو ہم وہاں معلوم کرینگے، دماغی قشر کے عصبانئے حیات ذہنی کے لئے بہت اہم ہوتے ہیں۔ ان ہی کے ساتھ ہمارے اعمال شعوری کا نتیجہ و انجام وابستہ ہوتا ہے مرکزی عصبانیوں کا فعل کامیاب صرف اسی وقت ہوتا ہے جب وہ عصبی قوت کو حرکی عصبانیوں میں منتقل کردیتے ہیں۔ اسی انتقال سے ہماری عضلی حرکات صادر ہوتی ہیں اور یہ حرکات ان افعال کا بنیادی بنجھر بنتی ہیں جن کو ہم کردار یا سیرت کہتے ہیں یعنی وہ باتیں جو ہم کہتے ہیں اور وہ کام جو ہم کرتے ہیں ۔

عصبانیوں کی تقسیم از روے علم تشریح الاجسام

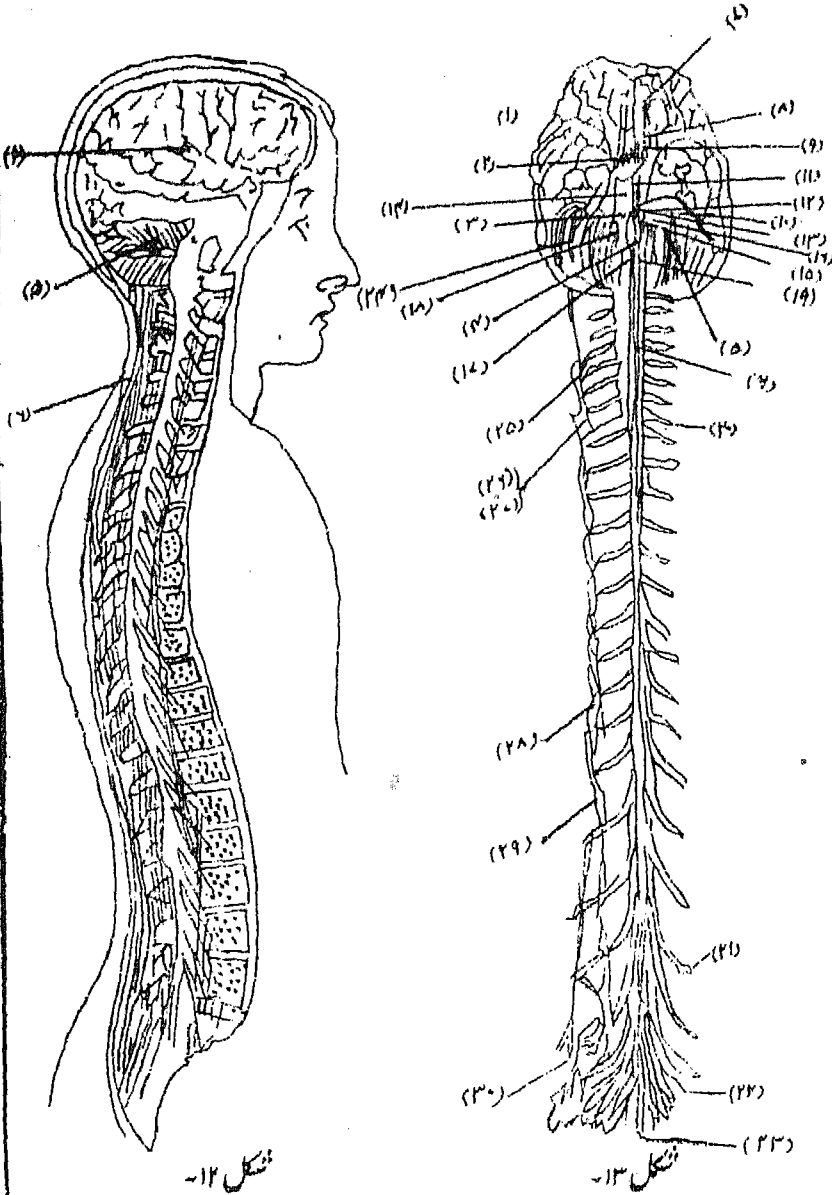
اے ینگھاؤس اور دیگر محققین کی تقلید میں ہم مرکزی نظام عصبی کے عصبانیوں کو علم تشریح الاجسام کی رو سے بھی عام قسموں میں تقسیم کرسکتے ہیں۔ (۱) محیطی عصبانئے (۲) تحت قشری عصبانئے اور (۳) قشری عصبانئے۔ یہ تقسیم عصبانیوں کے خلایا کے مقام کے مطابق کی گئی ہے اور اس سے یہ نہ سمجھ لینا چاہیے کہ پہلی تقسیم بیکار اور غلط ہے۔ بلکہ یہ دونوں تقسیمیں ایک دوسری کی تکمیل کرتی ہیں تقسیم کے پہلے طریقے سے ہمکو یہ معلوم ہوجاتا ہے کہ وظیفہ

[شکل ۱۱۔ الف اور ب شکلوں سے تجویفوں اور نخاعی نالی کے مقامات واضح ہوتے ہیں۔ بائیں شکل تجویفوں کی وہ صورت ظاہر کرتی ہے جیسی کہ دائیں طرف سے دیکھنے میں معلوم ہوتی ہے۔ دائیں ان تجویفوں کے سامنے کے منظر کی تراش عمودی ہے۔ (۱) مخ۔ (۲) جانبی تجویف۔ (۳) تجویف سوم (۴) تجویف چہارم۔ (۵) سلویس کی نالی۔ (۶) نخاعی نال]

کے لحاظ سے عصبانیوں میں کیا فرق ہوتا ہے اس تقسیم میں ہم ان کے اضافی مقامات کی طرف توجہ نہیں کرتے۔ اس کے برخلاف موجودہ تقسیم سے ہمکو ان کے مقامی تعلقات کا زیادہ واضح علم ہوتا ہے ظاہر ہے کہ کسی ایک تقسیم سے ان دونوں قسموں کے تعلقات کی وضاحت نہیں ہو سکتی تھی*

محیطی عصبانئے

حقیقت میں محیطی عصبانیہ گذشتہ تقسیم کے احساسی عصبانئے کا دوسرا نام ہے۔ نخاع کی پچھلی جڑوں کے عقدوں کے خلایا کی طرح ان کے خلایا بھی مرکزی نظام عصبی (یعنی نخاع اور دماغ) کے باہر اور بعض اوقات مرکزی بنا دٹوں کے

* زمانہ حال کی تحقیقات کی بنا پر نظام عصبی کی ایک اور تقسیم تجویز کی گئی ہے جو بہت مفید معلوم ہوتی ہے یہ فرض کیا گیا ہے کہ تمام نظام عصبی (مرکزی اور خود اختیاری دونوں) کے جسم کے ہر آدھے حصے میں چار عمودی حصے ہیں یعنی مجموعی طور پر آٹھ عمودی حصے ہوئے۔ (۱) احساسی جسمانی۔ (۲) حرکی جسمانی۔ (۳) احساسی حشوی اور (۴) حرکی حشوی۔ پہلے اور دوسرے مجموعے میں تمام وہ احساسی اور حرکی اعمال شامل ہونگے جو براہ راست جسم کی ماحول سے مطابقت پر اثر کرتے ہیں۔ اور تیسرے اور چوتھے مجموعے میں وہ اعمال داخل ہونگے جنکو تغذیہ سے تعلق ہے (مصنف)

قریب واقع ہوتے ہیں۔ نخاع کے عقدوں کے یہ خلایا اپنے احساسی ریشوں کو جلد، عضلات، اور

شکل ۱۲۔ شکل ۱۳۔

[شکل ۱۲ سے مرکزی نظام عصبی اور کھوپری اور ریڑھ کی ہڈی کے مہروں کے عام تعلقات واضح ہوتے ہیں۔ شکل ۱۳ سے مرکزی نظام عصبی کا عام نقشہ ظاہر ہوتا ہے جیسا کہ وہ سامنے سے دکھائی دیتا ہے۔ اسی

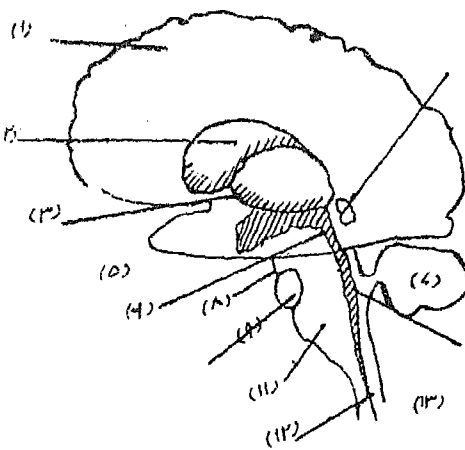
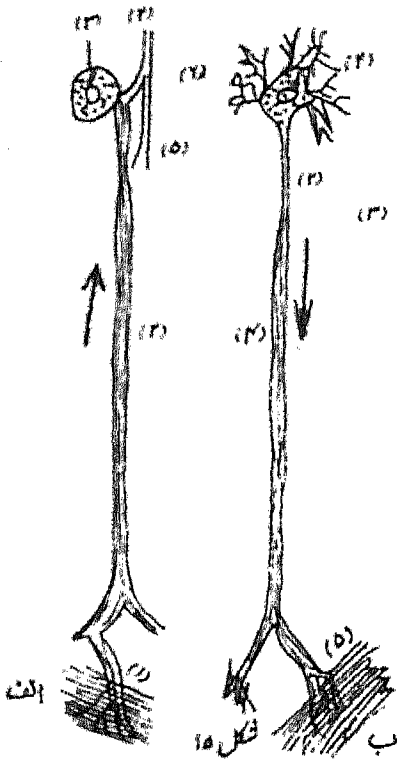
[شکل کے بائیں طرف نظام اشتراکی کا بڑا عقدے دار ریشہ بھی دکھایا گیا ہے۔ (۱) مخ یا دماغ۔ (۲) مرکزی شق (۳) فارولی قنطرہ۔ (۴) نخاع مستطیل۔ (۵) مُخیخ یا مخیخ۔ (۶) نخاع یا حرام مغز۔ (۷) عصب شمی۔ (۸) عصب بصری۔ (۹) بصری حرکی عصب۔ (۱۰) پیچ کھیدار عصب (۱۱) منزکیل عصب۔ (۱۲) عصب قبا عد (۱۳) چہرے کا عصب۔ (۱۴) عصب سمعی۔ (۱۵) لسانی بلعومی عصب۔ (۱۶) عصب تائہ۔ (۱۷) شوکی توابع (۱۸) تحت لسانی عصب۔ (۱۹) پہلی رقبی شوکی عصب۔ (۲۰) پہلی ظہری یا صدری عصب۔ (۲۱) پہلی فقرات قطنی عصب۔ (۲۲) پرڈ ہڈی والی عصب۔ (۲۳) انتہائی ریشہ۔ (۲۴) نظام اشتراکی کا فوق رقبی عقدہ (۲۵) نظام اشتراکی کا درمیانی عُنقی عُقدہ۔ (۲۶) اور (۲۷) نظام اشتراکی کا تحتی عنقی اور پہلے پچھلے ظہری یا صدری عُقدے کا سنگم۔ (۲۸) نظام اشتراکی کا گیارواں ظہری یا صدری عُقدہ (۲۹) اسی نظام کا فقرات قطنی کا عُقدہ۔ (۳۰) اسی نظام کا پہلا پُرڈ ہڈی والا عُقدہ ہو]

رباطات وغیرہ میں تقسیم کر دیتے ہیں۔ لیکن بعض اوقات محیطی عصبانیوں کے خلایا آلۂ حس کے بہت قریب ہوتے ہیں مثلاً عصب سمعی میں جو اندرونی کان کے ایک خلیہ سے نکلتی ہے۔ یا مثلاً عصب بصری میں جسکا خلیہ شبکیہ میں ہوتا ہے (دیکھو باب پنجم کی شکلیں) ظاہر ہے کہ محیطی عصبانیوں کا وظیفہ صرف یہ ہوتا ہے کہ وہ تہیجات کو آلۂ حس سے عصبی مراکز تک پہنچا دیں سر دست ہمکو اسپر مزید بحث کرنے کی ضرورت نہیں ہو

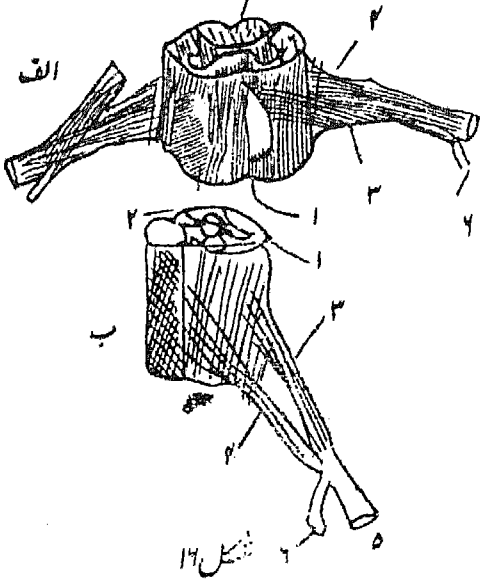
تحت قشری عصبانئے تحت قشری قسم میں مخ اور مخیخ کے قشروں اور محیطی عصبانیوں کے سوا نظام مرکزی کی تمام بڑی بناوٹیں شامل ہوتی ہیں۔ بالعموم ان کا وظیفہ یہ ہوتا ہے کہ عضلات کی تقویت اور قشر کے نیچے نظام مرکزی کے مختلف حصوں میں تعلق قائم کریں یہ ہم کو نہایت آسانی کے ساتھ اس طرح معلوم ہو سکتا ہے کہ اس قسم کی بعض بڑی بناوٹوں کا الگ الگ معاینہ کریں۔ یہ کرنے کے بعد ہم قشری قسم کے عصبانیوں اور بحیثیت مراکز تصرف ان کے وظائف پر بحث کرینگے۔ یہ تو معلوم ہو ہی چکا ہوگا کہ تحت قشری عصبانیوں میں مخی اور مخیخی قشروں کے سوا گزشتہ تقسیم کے مرکزی اور حرکی عصبانئے شامل ہیں ہو

نخاع سب سے پہلے ہم نخاع کو لیتے ہیں (دیکھو شکل ۱۳)۔ اگر ہم اسکو بیچ میں سے کہیں سے کاٹیں تو اس کی شکل ایسی معلوم ہوگی جیسی شکل (۱۶) میں ظاہر کی گئی ہے۔ درمیانی حصے میں نخاعی نال کے اردگرد H کی طرح کا ایک رقبہ ہوتا ہے

جو بحالت تازگی گلابی خاکستری رنگ کا ہوتا ہے اور جس میں عصبانیوں کے خلایا ہوتے ہیں اسکے باہر عصبی ریشوں کا موٹا سا سفید غلاف ہوتا ہے۔ خاکستری مادے کو غور سے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں سے ریشے نکلکر سفید مادے میں داخل ہوتے ہیں۔ خاکستری مادے کے سامنے کے حصے کے خلایا کے ریشوں کی ایک کثیر تعداد نخاع سے مجموعوں کی صورت میں خارج ہوتی ہے۔ اور مختلف نخاعی مہروں کے درمیان سے باہر نکلتی ہے (دیکھو شکل ١٢) یہاں سے یہ بالعموم جوارح اور جسم کے ارادی عضلات میں داخل ہوتے ہیں۔ یہ وظیفی تقسیم کے حرکی عصبانیے ہیں۔ وہ ریشے جو خاکستری مادے کے عصبی حصے میں داخل ہوتے ہیں نخاعی عقدوں سے نکلکر اسی طرح مجموعے کی صورت میں نخاع کے عقبی حصے میں جا داخل ہوتے ہیں اور عقدوں کے انتہائی حصے کے یہی ریشے حرکی رقیہ کے مجموعے سے ملکر عضلات

[شکل ١٤ - (١) دماغی نصف کرہ جات (٢) دماغ کے بائیں نصف حصہ کا مخطط ٹکڑا۔ (٣) سریرکا بایاں نصف حصہ۔ (۴) اجسام رباعیہ (٥) تیسری تجویف۔ (٦) سلویس کی نالی۔ (٧) مُخیخ۔ (٨) ساقیں۔ (٩) فارولی قنطرہ۔ (١٠) چوتھی تجویف۔ (١١) نخاع مستطیل۔ (١٢) نخاعی نالی۔ (١٣) نخاع۔
اس شکل کو شکل ١٠ اب وج اور شکل ١٢ الف اور ب کے ساتھ مطالعہ کرنا چاہئے۔]

مفاصل اور رباطات وغیرہ کے آلات میں تقسیم ہو جاتے ہیں۔ اس موقعہ پر یہ بھی بیان کر دینا چاہئے کہ ارادی عضلات، مثلاً وہ جو ہاتھ کی حرکات پر متصرف ہیں، عام طور پر مخطط عضلات ہوتے ہیں اور اس کے برخلاف غیر ارادی عضلات، مثلاً وہ جو غذائی اور دوران خون کے نظامات میں ہوتے ہیں، بالعموم غیر مخطط ہوا کرتے ہیں۔ ان غیر مخطط عضلات کا خود اختیاری نظام عصبی سے تعلق ہوتا ہے۔ اس پر ہم عنقریب مختصراً بحث کرینگے۔ مخطط عضلات میں غیر مخطط کی نسبت جلد سکڑنے اور پھیلنے کی قابلیت ہوتی ہے جو

[شکل ۱۵۔ (الف)۔ ایک محیطی احساسی عصب جو نخاع کے پچھلے حصے کے ریشوں کے مجموعے سے خارج ہوتی ہے۔ (۱) جلد میں عصب کا اختتام۔ (۲) محیطی غلاف دار عصب کا درمیانی حصہ۔ (۳) شوکی عقدہ۔ (۴) محورے کی صعودی شاخ۔ (۵) اسی کی نزولی شاخ۔ یہ دونوں شاخیں خاص نخاع کے اندر ہیں۔ (۶) محورے کے ملحقات۔ (ب) نخاع کی اگلی شاخ کا حرکی عصبانیہ جس میں سے ایک ریشہ عضلہ کی طرف جا رہا ہے۔ (۱) شجری زوائد۔ (۲) محوریہ جو اپنا نخاعی غلاف اسوقت اختیار کرتا ہے جب یہ نخاع کی عصبی مرکزی بناوٹ سے باہر نکلتا ہے۔ (۳) ملحقات میں سے ایک۔ (۴) محیطی حرکی عصب کا اصلی حصہ۔ (۵) عضلہ کے ریشوں پر عصب کا اختتام۔ دونوں شکل میں تیروں کے نشان ہیجانات کے انتقال کی سمت کو ظاہر کرتے ہیں۔]

نخاع کے وظائف نخاع کے اجزا کے انتظام کو دیکھکر اس کے دو وظائف فوراً معلوم کئے جا سکتے ہیں۔ چونکہ یہ انتظام ان تمام واقعات کو ظاہر کرتا ہے جو نظام عصبی کی بناوٹ اور وظیفہ کے ساتھ مخصوص ہیں اس لئے بہتر معلوم ہوتا ہے کہ اس پر مختصراً بحث کر لی جائے۔ دیکھنے سے معلوم ہوگا کہ نخاع میں احساسی اور حرکی عصبانئے جو اپنے اپنے ریشوں کے ذریعے سے علی الترتیب آلات حس اور عضلات سے ملے ہوئے ہیں، ایک دوسرے کے بہت قریب واقع ہوتے ہیں۔ اس لئے ایک درآیندہ تہیج کے لئے یہ نسبتہً آسان کام ہے کہ وہ حرکی عصب میں منتقل ہو جائے اور اسطرح دماغ تک پہنچے یعنی دماغی قشر کی رہنمائی بغیر حرکت اضطراری کا باعث ہو۔ حرکت اضطراری اس حرکت کو کہا جاتا ہے جو ایک احساسی تحریک کا فوری جواب ہوتی ہے۔ چنانچہ واقعتہً بھی ایسا ہی ہوتا ہے۔ بالفاظ دگر نخاع گویا ایک آلہ ہے حرکات اضطراری کا۔ اور اس حیثیت

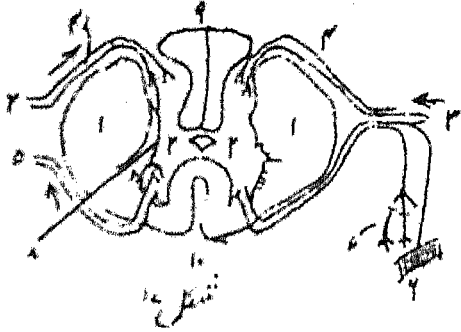
سے جو فعلیت اس کی ہوتی ہے وہی اس کا پہلا اہم وظیفہ ہے۔ پاؤں میں گدگدی کی وجہ سے پاؤں کا سکوڑنا، نیز روشنی کی وجہ سے آنکھ کا بند کرنا اس قسم کی اضطراری حرکات کی مثالیں ہیں۔ ان اضطراری حرکات کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ اس کے علاوہ غور سے دیکھنے سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ نخاع کی بیرونی سطحات کے ساتھ سفید رنگ کے جو ریشہ دار علاقے ہیں، وہ اس کو نظام کے ادنیٰ اور اعلیٰ حصوں سے ملا دیتے ہیں (دیکھو شکل ۱۸) اس وجہ سے تہیجات نہایت آسانی کے ساتھ ایک طرف دماغ اور دوسری طرف آلات حس اور عضلات کے درمیان اوپر اور نیچے منتقل ہو سکتے ہیں۔ یہ فوری انتقال واقعتہً بھی ظہور پذیر ہوتا ہے اور یہ اس نخاع کا دوسرا بڑا وظیفہ ہے۔ اس لحاظ سے نخاع کو عام مرکزی بناوٹوں کا ایک نمونہ کہا جا سکتا ہے کیونکہ یہ (۱) آلات حس اور عضلات کے براہ راست تعلق کا ایک ذریعہ ہے اور (۲) خود اپنے اور عصبی بناوٹوں کے مختلف حصوں میں رابطہ کا ایک وسیلہ ہے۔

دیگر تحت قشری عصبانیوں کے وظائف

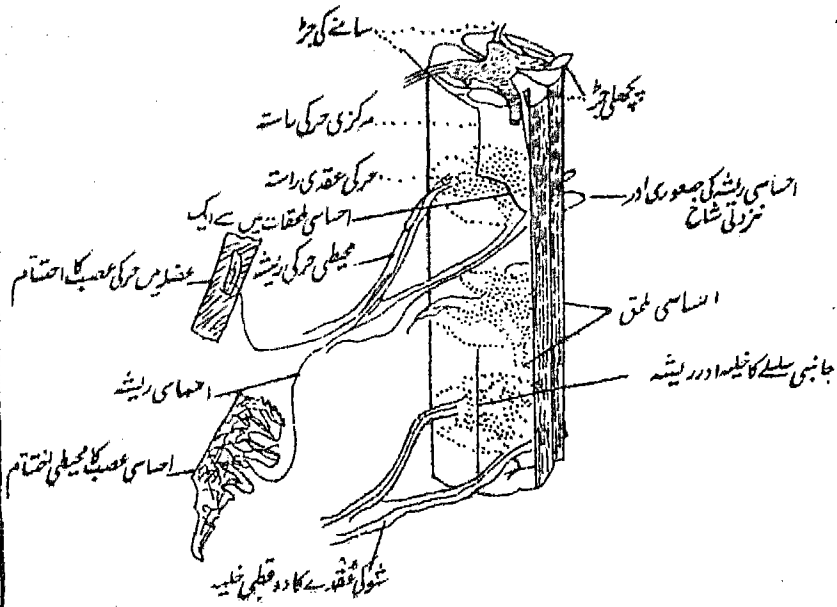
اگر ہم اور تحت قشری مادوں پر غور کریں، جو دماغی نصف کرہ جات اور نخاع کے درمیان واقع ہیں، تو ہم کو معلوم ہوگا کہ یہ بالعموم اُس طرح کے عصبانیوں کے مجموعہ ہوتے ہیں جیسے نخاع میں ہوا کرتے ہیں، لیکن بحیثیت مجموعی یہ ان کی طرح سلجھے ہوئے اور منظم نہیں ہوتے، چنانچہ نخاع مستطیل، اجسام رباعیہ اور سریرے میں خلایا یا عصبانیوں کے مجموعہ

شکل ۱۶

[شکل ۱۶ نخاع کے عنقی یا رقبی علاقے کا ایک حصہ۔ (الف) نخاع، جیسی کہ وہ اگلی یا سامنے کی سطح سے دکھائی دیتی ہے۔ (۱) اگلا درمیانی شگاف۔ (۲) پچھلا میزاب۔ (۳) اگلے ریشے جو نخاع سے

دکھائی دیتے ہیں جن میں احساسی اور حرکی روابط ہوتے ہیں۔ جب ہم ان کے مخصوص وظیفے پر بحث کرتے ہیں تو ہم کو زیادہ ترقیاسات پر بھروسہ کرنا پڑتا ہے کیونکہ واقعات بہت پیچیدہ اور مختلف ہوتے ہیں اور ان کی تفاصیل کے متعلق ہمارا علم نامکمل ہے۔ مزید برآں جن مخصوص وظائف کو ادنیٰ درجہ کے حیوانات میں ان کے ساتھ منسوب کیا جاتا ہے، انسانوں میں ان کا بڑا حصہ دماغی قشر کے تحت میں آجاتا ہے بہرکیف ہم کو ہمیشہ یاد رکھنا چاہیے کہ نظام عصبی عضوی وحدت ہے اور اس کا کوئی حصہ کبھی دوسرے حصوں سے آزاد ہو کر عمل نہیں کرتا اور کسی حصے پر کوئی اثر ایسا نہیں ہوتا جس سے دوسرے حصے متاثر نہ ہوتے ہوں۔ جب ہم مختلف حصوں کے مخصوص وظائف کا ذکر کریں تو ہم کو ہمیشہ اس حقیقت کو پیش نظر رکھنا

خارج ہو رہے ہیں۔ (۴) پچھلے ریشے جو نخاع میں داخل ہو رہے ہیں (۵) اگلے اور پچھلے ریشوں کے مجموعوں کے ملنے کے بعد نخاعی عصب (۶) نظام اشتراکی میں داخل اور خارج ہونے والے ریشے۔]

شکل ۱۷۔ نخاع کی تراش عمودی۔ (۱) ریشے دار سفید مادہ۔ (۲) خاکستری خلیہ دار مادہ۔ (۳) درآمندہ احساسی ریشے جو (۴) نخاعی عقدہ میں سے گزر کر خاکستری مادے کی پچھلی شاخ میں داخل ہو رہے ہیں۔ (۵) برآمندہ حرکی ریشے جن میں اکثر (۶) عضلہ تک جاتے ہیں اور ان عضلات میں سے اکثر اشتراکی عقدوں (۷) سے ملے ہوئے ہوتے ہیں۔ (۸) مرکزی خلیے جن سے تمام ہیجانات گزرتے ہیں (۹) نخاع کا پچھلا حصہ (۱۰) نخاع کا اگلا حصہ۔]

چاہیے۔ چنانچہ نخاع میں بلاشک وشبہ ایسے عصبانیے ہوتے ہیں جن کے تہیج سے بلا واسطہ ہاتھ کی حرکات صادر ہوتی ہیں لیکن اس تہیج کا منبع باقی ماندہ نظام عصبی کے کسی مقام میں پیدا ہو سکتا ہے۔ اور اس طرح اس نظام کا کوئی حصہ ایک خاص حالت میں مخصوص حرکی نتائج پیدا کرنے میں مدد کر سکتا ہے۔ لہذا یہ کہنا کہ نظام عصبی کا ایک حصہ بعض مخصوص وظائف پر متصرف ہے یہ کہنے کے برابر ہے کہ یہی وہ حصہ ہے جو بلا واسطہ اور ہمیشہ اس کا ذمہ دار ہے ۔

شکل ۱۸

[شکل ۱۸۔ نخاع میں احساسی اور حرکی راستوں کا استحضار]

ان تعینات کو پیش نظر رکھتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ نخاع مستطیل کے حصے کے مراکز کے وہ وظائف ہیں جن کے متعلق ماہرین کا اتفاق ہے۔ تنفس کی تنفسی حرکات اور محرک اوعیہ اعصاب (اور خصوصاً عاصرات) کی بعض فعلیتوں پر ان عصبانیوں کا تصرف ہے جو اس کے قریب واقع ہیں۔ یہ عصبانیے اپنے تہیج کو جزئی طور پر نخاع کے عصبانیوں کی مدد سے خارج کرتے ہیں۔ یہ کہنے کی تو ضرورت ہی نہیں کہ ان تمام حصوں میں بھی نخاع

کی طرح عصبانوی تحریک کے اوپر اور نیچے منتقل ہونے کے لئے راستے ہیں، اور یہ راستے آلات حس اور عضلات پر جا کر ختم ہوتے ہیں۔ ان کے درمیان ادنیٰ اور اعلیٰ مراکز رابطہ کے کام کرتے ہیں ؎

اگرچہ عصب شمی مخ کے اگلے حصہ سے خارج ہوتی ہے لیکن باقی کے مخی اعصاب بعض تحت قشری مراکز، مثلاً نخاع مستطیل، قنطرہ، سریرو غیرہ سے نکلتے ہیں۔ وہ خلایا جن میں یہ اعصاب پیدا ہوتے ہیں مختلف مقامات میں بکھرے ہوئے ہوتے ہیں اور بعض دفعہ یہ مقامات اس جگہ سے بہت دور ہوتے ہیں جہاں عصب دماغ کی سطح کے اندر داخل ہوتی ہے۔ اسی بیان کا اطلاق مخصوص حس، مثلاً سمعی بصری اور ذوقی اور ان حرکی اعصاب پر بھی ہوتا ہے جو آنکھ، زبان اور ہونٹ وغیرہ پر متصرف ہیں۔ شکل ۱۳ سے ان کے مقامی تعلقات کی توضیح ہوسکتی ہے ؎

مرکزی نظام عصبی کی قطعی حیثیت

عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے کہ نظام عصبی کی اس ابتدائی صورت کی حیثیت قطعی ہے جس نے ترقی کر کے انسانی نظام عصبی کی صورت اختیار کرلی ہے، اور اس کا ہر ایک حصہ ایک خاص علاقے یا قطعہ سے احساسی اور حرکی اعصاب وصول کرتا ہے اور ان علاقوں پر پوری طرح متصرف ہے۔ چنانچہ پاؤں کے احساسی اعصاب نخاع کے اسی قطعہ میں داخل ہوتے ہیں جہاں سے، وہ حرکی اعصاب خارج ہوتے ہیں جو پاؤں کی حرکات پر متصرف ہیں۔ ایک اور قطعہ کا یہی تعلق دھڑ کے ساتھ ہے اور تیسرے کا بازوؤں کے ساتھ وقس علیٰ ہذا۔ انسان میں حرکی اعصاب کا اصطفاف بغیر کسی ابہام کے ان عضلات کے مطابق ہوسکتا ہے جن کی وہ تحریک کرتے ہیں مثلاً سر کے یا دھڑ کے اوپر کے، یا نچلے حصے کے اعصاب۔ لیکن انسانوں میں احساسی عصبانیوں کے مرکزی باہمی تعلقات کی پیچیدگی کی وجہ سے یہ قطعی تقسیم ذرا اضطراناک ہوجاتی ہے اسی وجہ سے انسانی نظام عصبی پر اس کا اطلاق بہت کچھ غیر تیقن ہوجاتا ہے ؎

قشری عصبانیے تخمیخ

تخمیخ کے قشر کے اعمال کی نسبت ہمارا علم اس قدر ناکافی اور غیر تسلی بخش ہے کہ اس پر مفصل بحث کچھ مفید نہیں ہوسکتی۔ صرف اس قدر کہنا کافی ہے کہ ان عصبانیوں کی مدد سے جو اس میں

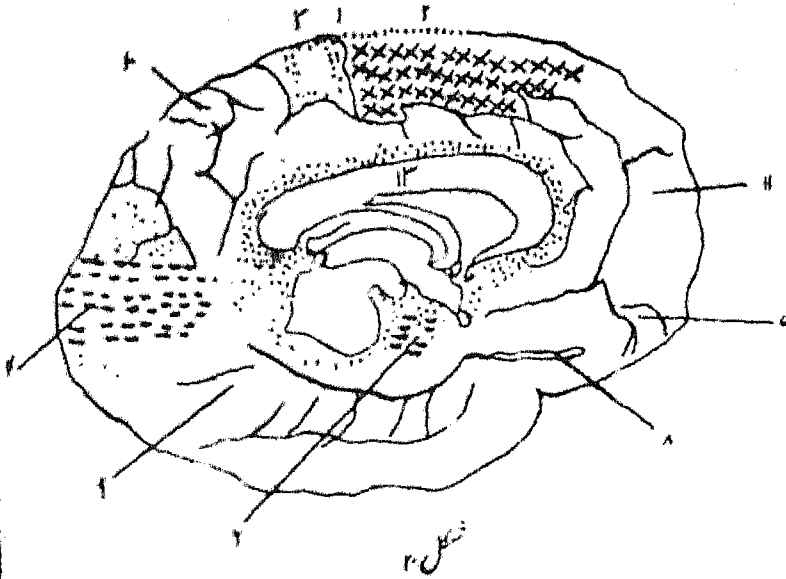
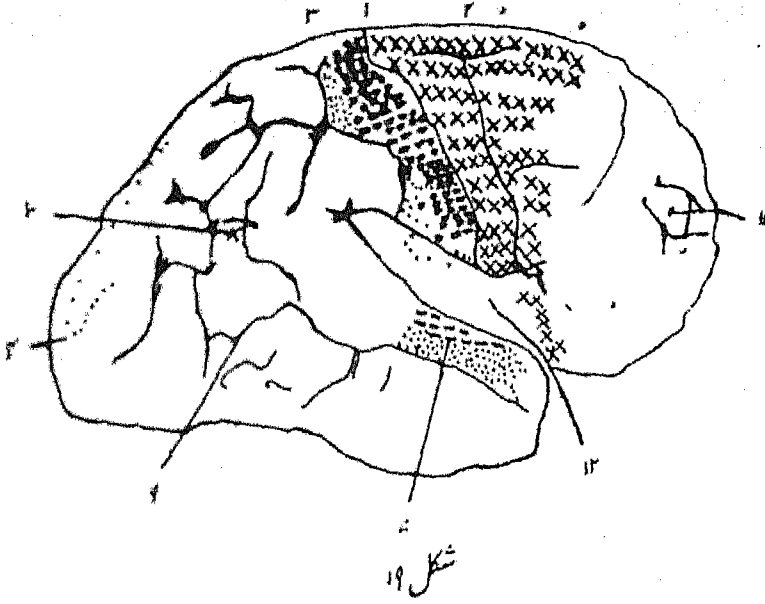
داخل ہوتے ہیں اور اس سے باہر نکلتے ہیں۔ اس کا تعلق دماغ کے ادنیٰ مراکز اور نخاع سے بہت گہرا ہو جاتا ہے۔ موخر الذکر آلہ سے احساسی تعلقات تو خاص طور پر بہت نمایاں ہیں۔ عام خیال یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے وظائف کا تعلق زیادہ تر ان احساسی تہیجات کے وصول کرنے سے ہے جو خود جسم کے اندر، مثلاً عضلات، احشاء، کان کی نصف دائری نالیوں وغیرہ میں پیدا ہوتے ہیں۔ اس لحاظ سے اس کا تعلق ان افعال سے ہے، جن سے ہم اپنا توازن قائم رکھتے ہیں، اور متطابق اور متوازن حرکات کو آگے بڑھاتے ہیں، مثلاً چلنے، بیٹھنے یا کھڑے ہوتے ہیں۔ لیکن اس کے طریق عمل کے متعلق ہم کو کچھ علم نہیں۔ بعض مصنفین اسی شہادت کی بنا پر یہ خیال ظاہر کرتے ہیں کہ مخیخ جو جسم کے تہیجات کو وصول کرنے کا سب سے بڑا مقام ہے اور اس کے مقابلے میں مخ زیادہ تر تہیجات اور بالخصوص ان تہیجات کو وصول کرتا ہے، جو کسی قدر فاصلے سے عمل کرتے ہیں۔ مثلاً روشنی یا آواز۔

مخ

نفسیات کے مطالعہ کے لئے نظام عصبی کے تمام حصوں میں سے مخی نصف کرہ جات سب سے زیادہ دلچسپ اور اہم ہیں۔ اس باب کے شروع میں جس قدر مختلف شہادتیں بیان کی گئی ہیں، ان سے ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ شعور کو دماغ کے اس حصے سے سب سے گہرا تعلق ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے ہم اس پر ذرا تفصیل سے بحث کریں گے۔ لیکن یہ کہنا ذرا مشکل ہے کہ انسان کے اعمال ذہنی میں دماغ کے ادنیٰ مراکز کی کیا اہمیت ہے۔

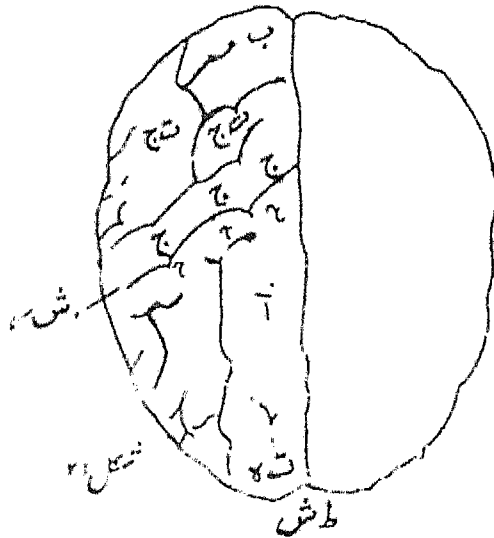
نصف کرہ جات کی سطح جس کو قشر کہتے ہیں (دیکھو شکل ۱۲-۱۳-۱۴ اور ۱۹ تا ۲۱) خلایا کی پرتوں اور ان کے نازک زوائد سے مرکب ہوتی ہے۔ جوان آدمی کے دماغ کا قشر تقریباً تین ملی میٹر موٹا ہوتا ہے۔ قشری عصابیوں میں شجریوں کی غیر معمولی ترقی انسانی مخ کی خصوصیت امتیازی ہے۔ شجریوں کی پیچیدہ بناوٹ ظاہر ہے کہ اعمال تمثلی کے ان پیچیدہ باہمی تعلقات کی مادی شکل ہے، جو عقل کی اعلیٰ صورتوں کے ساتھ مخصوص ہوتے ہیں (دیکھو شکل ۲۲)۔

شکل ۱۹

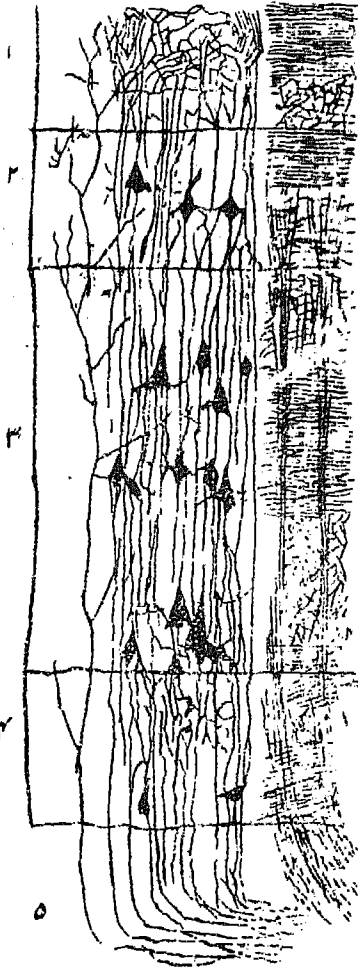
شکل ۲۰

[شکل ۱۹۔۔۲۰۔ شکل ۱۹ سے مخ کے دائیں نصف کرے کی جانبی سطحات ظاہر ہوتی ہیں اور شکل ۲۰

سے بائیں نصف کرے کی اندرونی متوسط سطحات واضح ہوتی ہے۔ یہ تراش جسم صلب سے کی گئی ہے اور دائیں نصف کرہ کو الگ کرلیا گیا ہے۔ جن مقامات پر × × × بنے ہوئے ہیں وہ مفروضہ حرکی حصے ہیں جن میں سے وہ عصبانیے خارج ہوتے ہیں جو ارادی عضلات پر متصرف ہیں۔ آج کل اس بات پر ہر ایک کا اتفاق ہے کہ حرکی عصبانیوں کا یہ مجموعہ شگاف رولینڈو کے سامنے کے حصے تک محدود ہے نہ کہ اس کے دونوں طرف جیسا کہ تھوڑے ہی دنوں قبل تک خیال تھا۔ بعض مصنفین اس وقت بھی اسی قدیم خیال کو اختیار کرتے ہیں۔ جن مقامات پر . . . . بنے ہوئے ہیں وہ جلد کے احساسی ہیجانات کو وصول کرتے ہیں احساسی اور حرکی رقبوں میں جن مقامات پر ان علامات کی کثرت ہے، وہ وہ مقام ہیں جو ان وظائف کے لئے بہت ضروری ہیں۔ اور جن مقامات پر ان کی کثرت نہیں، وہ یا تو وہ مقامات ہیں جو ان وظائف میں ہمیشہ عمل نہیں کرتے یا جن کے اختلال سے ان وظائف کے ثانوی یا پیچیدہ استعمال پر اثر پڑتا ہے۔ چنانچہ بصری تمثالات اور اشکال میں ان حصوں کے اس قسم کے اختلال سے خرابی پیدا ہوسکتی ہے جس کا ابتدائی بصری احساسات پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ اور جن مقامات پر کوئی بھی علامت نہیں وہ تلازمی حصے ہیں۔ جن کو فلیچسیگ نے بہت سے تحتانی حصوں میں تقسیم کیا ہے لیکن جن کو ہم نے بغیر اس طرح تقسیم کئے ظاہر کیا ہے۔

(۱) شگاف رولینڈو۔ (۲) حرکی حصے۔ (۳) حواس جسمانی کے ارتسامات کے احساسی حصے۔ (۴) اس حصے کو بالعموم رقبہ حسی کہا جاتا ہے۔ فی زمانہ اس حصہ کو شگاف رولینڈو کے پیچھے تک محدود سمجھا جاتا ہے۔ لیکن اب بھی بعض مصنفین قدیم خیال کو اختیار کرتے ہیں جس کے مطابق یہ حصے شگاف رولینڈو کے آگے اور پیچھے دونوں طرف ہیں۔ (۴) مرکز بصری (۵) مرکز سمعی (۶) مرکز شمی یہ جسم صلب کے اوپر تک پھیلا ہوا ہے۔ اس رقبہ کی وسعت کا اندازہ اس وقت صحیح نہیں کیا جاسکتا اس شکل میں وہ وسعت ظاہر کی گئی جس پر آج کل سب کا اتفاق ہے۔ (۷) بصل شمی۔ (۸) حصہ شمی (۹) موخری صدغی تلازمی رقبہ۔ (۱۰) جداری تلازمی رقبہ جو مذکورہ بالا موخری صدغی تلازمی رقبہ کے متصل ہے۔ (۱۱) جبہی تلازمی رقبہ۔ (۱۲) جزیرہ رائل یہ ایک اور تلازمی رقبہ ہے جس کے ظاہر کرنے کے لئے شگاف سلوی اس کے اوپر کی قشری سطحات کو دور کردیا گیا ہے۔ (۱۳) جسم صلب]

قشر کے احساسی مراکز قشر کے بعض رقبوں کے متعلق خیال ہے کہ وہ بلحاظ وظیفہ کے ان آلات حس سے ملے ہوئے ہیں جن سے ان کو مہیجات حاصل ہوتے ہیں چنانچہ شکل ۱۹ کے جس حصے پر (ہ) بنا ہوا ہے اس کا تعلق کان سے ہے اور یہ سمعی ارتسامات وصول کرتا ہے (مقابلہ کرو شکل ۱۹ اور شکل ۲۱) جس حصے پر (۴) لکھا ہوا ہے وہ شبکیہ سے ملا ہوا ہے اور یہ بصری ارتسامات حاصل کرتا ہے۔ اور یہ بھی یقینی ہے کہ وہ رقبے جن پر (۲) بنا ہوا ہے (دیکھو شکل ۱۳۔ اور ۲۰) شمی مہیجات وصول کرتا ہے، اور وہ علاقہ جس پر (۳) کا نشان ہے غالباً لمسی، حرارتی، حرکی، اور عضوی مہیجات کے لئے مخصوص ہے۔ ذوق کے مراکز اس وقت یقین کے ساتھ نہیں بتلائے جا سکتے۔ معلوم یہ ہوتا ہے کہ وہ شمی رقبہ کے پاس ہیں۔ یہ باور کرنے کے وجوہ ہیں کہ تمام احساسی عصبانیوں کا عموماً قشر کے اس حصے سے تعلق ہے، جو ان کے مصدر کے بالمقابل ہے مثلاً بائیں ہاتھ کے اعصاب لمسی جا کر دائیں نصف کرہ میں ختم ہوتے ہیں لیکن عصب بصری میں ایک عجیب تبدیلی ہے شبکیہ کے

[شکل ۲۱۔ دماغی نصف کرہ جات جیسے وہ اوپر سے دکھائی دیتے ہیں۔ ط ش، طولی شگاف جو دونوں نصف کرہ جات کو الگ الگ کرتا ہے۔ ش س، شگاف رولینڈ۔ ب، مخصوص موخری کے بصری حصہ جات۔ ش ج، بصارتی تلازمی مراکز۔ ت، جسمی تلازمی مراکز۔ ح، حرکی مراکز۔ ج، لمس، حرارت وغیرہ کے جسمانی احساسات۔]

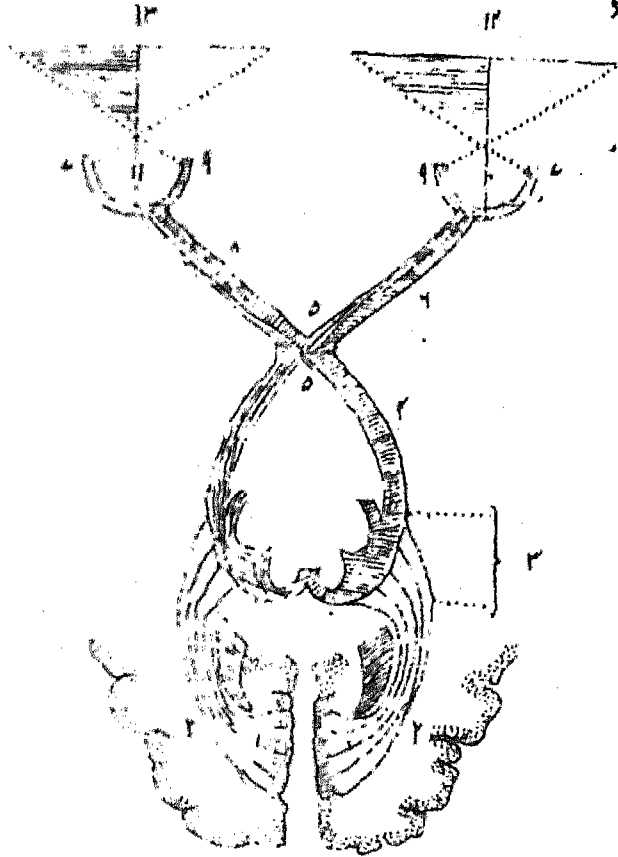
دائیں حصے کے عصبانیے دماغ کے بائیں حصے سے ملے ہوتے ہیں اور بائیں طرف کے دائیں حصے سے (دیکھو شکل ۲۲)

اور خصوصیات کی طرح اس خصوصیت میں بھی علاقۂ بصری عجیب و غریب ہے۔ خود شبکیہ اور دیگر آلات حس میں ایک اختلاف یہ ہے کہ شبکیہ دماغ کا ایک حصہ ہے جس نے ارتقائی وجہ سے اپنی اصلی جگہ چھوڑ دی ہے۔

شکل ۲۲

[شکل ۲۲۔ مخ قشر کی ایک تراش کی شبیہ۔ اس شکل کا دایاں حصہ صرف ریشوں کے نظام کو ظاہر کرتا ہے۔ اور بائیں حصے سے زیادہ خلایا کے طبقات واضح ہوتے ہیں۔ ان کی بناوٹ اسقدر پیچیدہ ہے کہ دونوں کو ایک ہی شکل میں دکھانا ناممکن ہے۔ (۱) دماغ کی سطح کے متصل ذرانی طبقہ۔ (۲) اور (۳) ہرمی خلایا کے طبقات۔ (۴) مختلف شکلوں کے خلایا کا طبقہ۔ (۵) ایک احساسی عصبانئے کا ریشہ جو بیرونی ذرانی طبقہ میں ختم ہونے کے لئے اندر داخل ہوتا ہے۔]

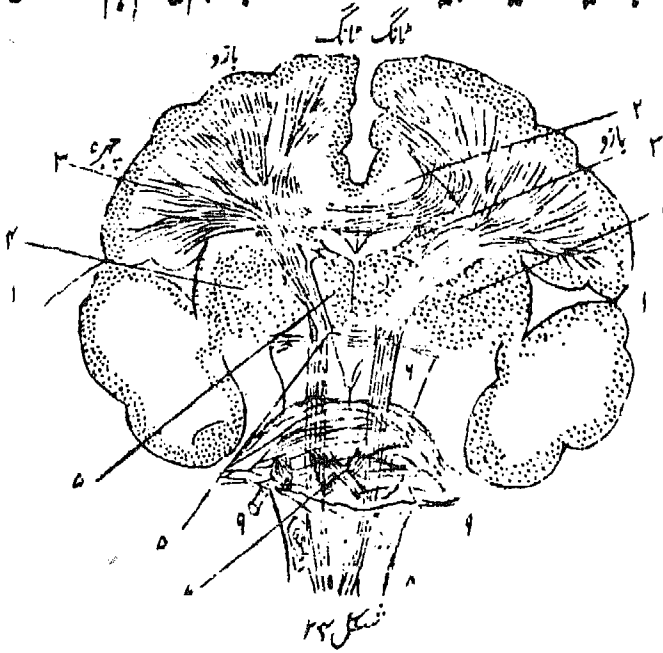
قشر کے حرکی مراکز

ان قشری خلایا کا ایک اور بڑا مجموعہ اس رقبہ میں ہوتا ہے جسکو شکل ۱۹ میں (۲) سے ظاہر کیا ہے۔ اور جس کو عام طور پر شگاف رولینڈو کے قرب کی وجہ سے رقبہ رولینڈو کہا جاتا ہے۔ اس رقبہ کا تعلق ارادی عضلات سے ہوتا ہے چنانچہ ان

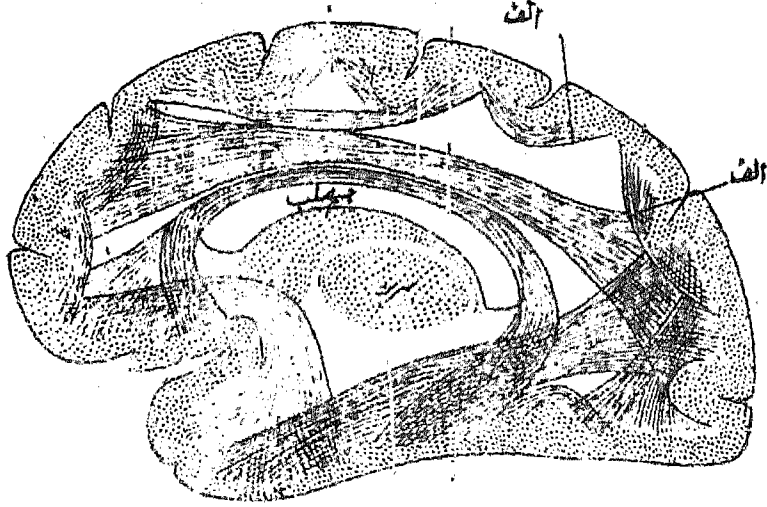
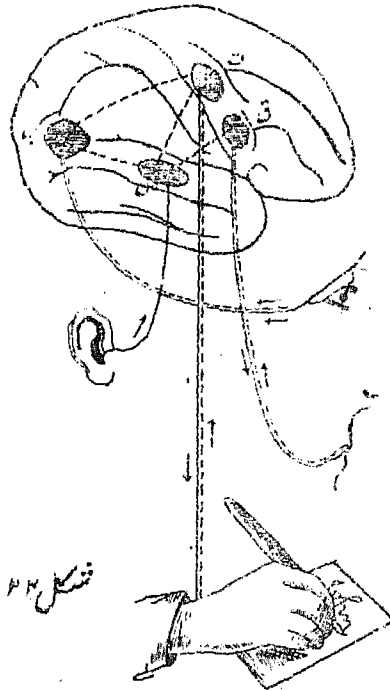
عضلات پر یہی مرکز متصرف ہے۔ جب قاعدہ دماغ کے بائیں حصے کے مراکز دائیں طرف کے عضلات پر اور دائیں طرف کے مراکز بائیں طرف کے عضلات پر اثر کرتے ہیں (دیکھو شکل ۲۴) کو

شکل ۲۳

[شکل ۲۳۔ آلۂ بصارت۔ فرض کیا گیا ہے کہ دائیں فص موخری کی مخروطی طلیف (۱) مجروح ہے۔ ان تمام راستوں پر جو اس تک پہنچتے ہیں ▨ کا نشان بنا دیا گیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ مقامات اپنے اپنے فرائض سرانجام نہیں دیتے۔ (۲) الصف کردں کے اندرونی بصری ریشے ہیں۔ (۳) نچلے بصری مراکز (اجسام کمیہ اور رباعیہ) کا حصہ (۴) دایاں بصری طاقہ۔ (۵) الصلیبہ۔ (۶) وہ ریشے جو دائیں شبکیے کے مُدغی نصف حصے (۷) کی طرف جا رہے ہیں۔ (۸) وہ ریشے جو بائیں شبکیے کے انفی نصف حصے (۹) کی طرف جاتے ہیں۔ (۱۰) دائیں اور (۱۱) بائیں آنکھ کا ڈھیلا۔ لہٰذا دونوں کا دایاں نصف حصہ اندھا ہے یعنی دایاں انفی میدان (۱۲) اور بایاں مُدغی

میدان (۱۳) اس شخص کے لئے پر فریبی ہے جس کی مرزلی تلیف مجروح ہے۔]

اس رقبہ رولینڈ کے علاوہ قشر کے اور حصوں میں اور بہت سے چھوٹے چھوٹے رقبہ جات ہیں جن میں موخری حصے کا ایک رقبہ آنکھ کی حرکات کے لئے اور علاقہ سمعی میں ایک کان کی حرکات کے لئے ہے، لیکن کان کی حرکات انسان کے لئے اس قدر بیکار ہوگئی ہیں کہ اس کا ان پر بالکل قابو نہیں رہا۔ بالعموم ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہر وہ رقبہ جس میں احساسی عصبانئے داخل ہوتے ہیں ایسے رقبے کے قریب واقع ہوتا ہے جس میں سے حرکی عصبانئے خارج ہوتے ہیں۔ اور یہ حرکی عصبانئے ان عضلات پر منتشر ہیں، جو اس حصہ کی تحریک کا باعث بنتے ہیں جہاں آلہ حس پایا جاتا ہے۔ اس انتظام کو نخاع کی بحث میں تفصیل کے ساتھ بیان کیا جا چکا ہے۔ رقبہ رولینڈ کو زیادہ اہمیت صرف اسلئے حاصل ہے کہ جسم کی تمام اہم حرکات اسی کے زیر اثر

شکل ۲۴

[شکل ۲۴۔ حصہ رولینڈو پر انسانی دماغ کی عرضی تراش جس سے نخاع مستطیل کے قریب حرکی ریشوں کا تداخل ظاہر ہوتا ہے۔ (۱) شگاف سلوی آس (۲) جسم صلب۔ (۳) وسدار مرکزہ۔ (۴) جسم مخطط کا عدسی مرکزہ۔ (۵) سریر۔ (۶) ساق۔ (۷) قنطرہ۔ (۸) نخاع مستطیل۔ (۹) چہرے کے اعصاب جو قنطرہ کے حصے کے خلایات سے خارج ہو رہے ہیں۔ جو اعصاب سریر اور عدسی مرکزے کے درمیان سے گزر رہے ہیں انکو اندرونی فرج کہا جاتا ہے]

شکل ۲۴ اور ۲۵) ۔اس کے ذریعہ سے نصف کرہ جات کی دونوں طرفوں میں تعلق پیدا ہوجاتا

[شکل ۲۵ ۔ ریشے جو مختلف قشری مراکز کو ملاتے ہیں۔]

[شکل ۲۶ س ۔ مرکز سمعی ۔ ت مرکز تحریری ۔ ب ۔ مرکز بصری ۔ ق ۔ مرکز تکلم]

ہے۔ نصف کرہ جات میں ریشوں کے ایک نسبتہً کم اہم مجموعہ سے بھی باہمی تعلق پیدا ہوجاتا ہے۔

لیکن ان پر ہم بحث نہ کرینگے۔ ان تمام آلات کے ذریعے سے قشر کے اُس عصبی تہیج کیلئے جو کسی آلۂ حس (مثلاً کان) کی تحریک سے پیدا ہو، یہ ممکن ہو جاتا ہے کہ وہ دوسرے قشری حصول (مثلاً آنکھ کے) میں منتقل ہو جائے۔ اور اس کے بعد حصہ رولینڈو سے گزر کر کسی عضلہ تک پہنچ جائے اور ایک ارادی حرکت کا باعث ہو مثلاً اگر میں یہ الفاظ سنوں کہ "گھوڑے کی تصویر بناؤ" تو مجھکو یہ سوچنا پڑتا ہے کہ گھوڑے کی شکل کیا ہوتی ہے۔ اور اس کے بعد میرے ہاتھ کی موزوں اور مناسب حرکات صادر ہوتی ہیں۔ اس قسم کے فعلیتوں میں دونوں نصف کرہ جات عامل ہوتے ہیں۔ ان اور ان کے مشابہ اور تعلقات کو شکل ۲۶ میں ظاہر کیا گیا ہے۔

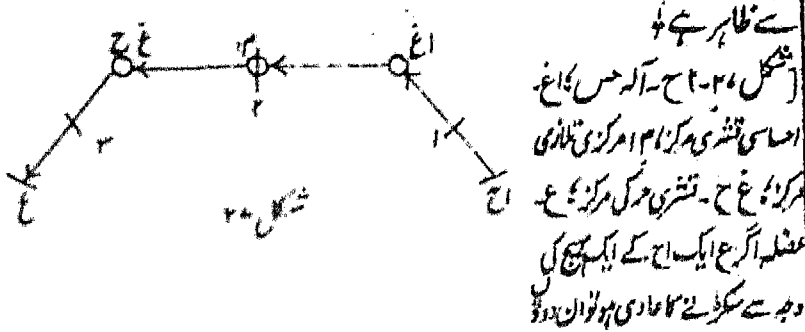
دماغی قشر اور اعمال ذہنی: الف حافظہ اور احساس

جب ہم دماغی قشر اور نظام عصبی کے حصوں کا مقابلہ شعور کے تعلق سے کرتے ہیں تو ہمکو معلوم ہوتا ہے کہ اعمال حافظہ میں انکے باہمی اختلاف کو نہایت صراحت سے معلوم کیا جا سکتا ہے۔ اگر کسی شخص کے شبکیے چوٹ یا کسی مرض کی وجہ سے ضائع ہو چکے ہوں، یا اگر شبکیوں اور قشر کے درمیانی راستوں میں کسی قسم کی رکاوٹ ہو تو وہ شخص اندھا ہو جاتا ہے لیکن اگر وہ شخص بصری حصوں کو استعمال کرنے کے قابل نہ رہے تو وہ صرف اندھا نہیں ہو جاتا بی حافظہ بھی غائب ہو جاتا ہے۔ اس کے لئے ہوس اشیا کی شکل و شباہت کو ہو جاتا ہے حصہ بصری اور جداری کے مراکز تلازمی کے خفیف سے ضرر میں ہے لیکن ان کو پہچانا نہیں جا سکتا۔ الفاظ کی طرف سے اندھا ہو لئے یا لبھ بن کبھی پیدا ہوتا ہے۔ اس کا مریض لکھے ہوئے الفاظ کو دیکھتا ہے لیکن پہچان نہیں سکتا۔ اگر یہ ضرر دماغ کے صرف ایک طرف تک محدود ہے تو نیم کوری کا مرض ہے یعنی مریض اپنے ساحت نظر کے آدھے حصے کی طرف سے اندھا ہو جاتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہوتی ہے کہ اس کے وہ قشری مراکز ضائع ہو جاتے ہیں جن میں شبکیہ کے نصف حصے کے ریشے داخل ہوتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ نیم کوری میں بالعموم قشر یعنی بصارت کے واضح ترین حصے پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔ اسی طرح سے اگر حصہ سمعی کو ضرر پہنچے تو سمعی تجربات محو ہو جاتے ہیں۔ اکثر ہوتا ہے کہ یہ نقصان دماغ کی صرف ایک طرف تک محدود رہتا ہے۔ اگر یہ حصہ سب سے زیادہ ترقی یافتہ ہے یعنی دایاں ہاتھ استعمال کرنیوالوں

کا بایاں حصہ) تو ایسی صورت میں سنی ہوئی بات سمجھ میں نہیں آتی۔ اس مرض کو سمعی فقدان تکلم کہتے ہیں۔ اس کا مریض بہرہ نہیں ہوتا کیونکہ قشر کا کم ترقی یافتہ اور محفوظ حصہ غیر واضح سمعی شعور پیدا کرسکتا ہے۔ ہوتا یہ ہے کہ وہ تمام تلازمات جو بالعموم الفاظ اور مانوس آوازوں کا نتیجہ ہوتے ہیں بالکل غائب ہوجاتے ہیں۔ کیونکہ ان تلازمات کا احیا مجروح حصہ کا کام ہوتا ہے۔ اس شخص کی ذہنی حالت بعینہ اس شخص کی سی ہوتی ہے جو ایک نامانوس یا ونئی زبان کو سن رہا ہو۔ یہ شخص ان الفاظ کو سنتا ہے لیکن یہ الفاظ اس کے لئے مہمل ہوتے ہیں کیونکہ ان کے ساتھ تلازمات نہیں رہتے۔ بعض واقعات اس قسم کے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ حافظ وموسیقی حصہ سمعی کے احساسی حرکی رقبہ کے ساتھ اس طرح مخصوص ہوسکتا ہے کہ وہ قشری ضرر کی وجہ سے بالکل غائب ہوجائے اور اس ضرر کا سننے کی قابلیت پر کوئی اثر نہ ہو۔

ب۔ حرکی تصرف احساسی فقدان تکلم کی طرح ایک اور حالت ہوتی ہے جسکو حرکی فقدان تکلم کہا جاتا ہے۔ اس مرض میں مریض سلسلہ وار گفتگو نہیں کرسکتا۔ یہ لازمی نہیں کہ وہ گونگا ہو نہ یہ ضروری ہے کہ اس کے تکلمی عضلات مفلوج ہوجائیں۔ بلکہ ہوتا یہ ہے کہ وہ شخص آوازوں کو ایک خاص ترتیب میں پیدا نہیں کرسکتا۔ دائیں ہاتھ کو استعمال کرنے والوں میں یہ اختلال اکثر دماغی قشر کے رقبہ حرکی کے بائیں حصہ کے مرض کا نتیجہ ہوتا ہے کیونکہ یہی حصہ عضلات پر متصرف ہوتا ہے (دیکھو شکل ۲۴)۔ لیکن یہی مرض سمعی فقدان تکلم کا ایک ثانوی نتیجہ بھی ہوسکتا اور ہوتا ہے۔ اگر ہماری عادت یہ ہے کہ بولتے وقت اپنے ذہن میں آئندہ الفاظ کی آواز کی تصویر قائم کریں تو ظاہر ہے کہ ہر وہ چیز جو ان سمعی تصاویر کے قائم کرنے میں مشکلات کا باعث ہوگی اُن الفاظ کے بولنے میں بھی رکاوٹ پیدا کریگی۔ سمعی فقدان تکلم میں دراصل یہ ہی تصاویر قابو سے باہر ہوجاتی ہیں۔ اور چونکہ ہم میں سے اکثر عضلات تکلمی کو مضبوط اور قوی کرنے کے لئے سمعی خیالات کو استعمال کرتے ہیں (کیونکہ ہم بھی بچوں کی طرح آواز کی نقل کرنے سے بولنا سیکھتے ہیں) اس لئے یہ کوئی عجیب بات نہیں کہ سمعی فقدان تکلم کے ساتھ اکثر حالتوں میں حرکی فقدان تکلم بھی موجود ہو۔ بعض اشخاص اس قسم کے پائے گئے ہیں جو تکلمی عضلات کو قوی کرنے کے لئے سمعی تصاویر کی بجائے بصری تصاویر کو کام میں لاتے ہیں۔ ان اشخاص میں دماغ کے بصری حصے کے ضرر سے حرکی فقدان تکلم پیدا ہوگیا۔ احساسی حرکی قوس،

جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں، اصل میں فعل کی وحدت کو ظاہر کرتی ہے۔ چنانچہ مختلف تشریحی مراکز کی فعلیت بھی اس سے مستثنیٰ نہیں۔ اس قوس کے حصہ احساسی میں رکاوٹ اس کے اصلی عمل کے لئے اتنی ہی مہلک ہوسکتی ہے جتنا کہ خود عضلات میں کوئی نقص۔ یہ شکل ۲۷ سے ظاہر ہے۔

شکل ۲۷

[شکل ۲۷۔ ا ح۔ آلۂ حس؛ ا غ۔ احساسی تشریحی مرکز؛ م ا مرکزی تلازمی مرکز؛ غ ح۔ تشریحی حرکی مرکز؛ ع۔ عضلہ اگر ع ایک اح کے ایک ہیج کی وجہ سے سکڑنے کا عادی ہو تو ان دونوں کے عصبیاتی راستے میں کسی قسم کی مزاحمت، خواہ ا پر ہو یا ۲ پر یا ۳ پر انطباق کو ضائع اور ع کو عارضی طور پر بیکار کرسکتی ہے۔]

الف اور ب کے واقعات کا مزید انضباط

ان تمام گزشتہ واقعات سے معلوم ہوتا ہے کہ حافظہ ایک خاص طریق سے قشر کی صحت و استقامت پر موقوف ہوتا ہے۔ بصری، لمسی اور سمعی وغیرہ تصورات کا احیا صرف اسوقت ہوسکتا ہے جب وہ مختلف حصے جن سے ان کو تعلق ہے صحیح و سالم ہوں۔ بصری شعور کے لئے صرف بصری قشر ہی کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ اس کے لئے شبکیہ اور شبکیہ اور قشر کے درمیان کم و بیش اور آلات کا ہونا بھی لازمی ہے۔ تمام دیگر آلات حس اور احساسی تجربات کی مختلف ابتدائی صورتوں، مثلاً لمس، آواز، ذائقہ وغیرہ کے تعلق پر بھی اسی کلیہ کا اطلاق ہوتا ہے۔ لیکن احساسی تجربہ کے واقع ہونے کے بعد قشر اس کے نقش کو قبول کرلیتا ہے اور یہی نقش حافظہ کی بنا ہوتا ہے۔ اس حصے کے علاوہ نظام عصبی کے کسی اور حصے کو ضائع کرنے سے حافظہ غائب نہیں ہوتا۔ اور اس دماغی قشر کے کسی مخصوص احساسی حصے کو ضائع کرنے اس حصے کی یادداشتیں یا تو بالکل محو ہوجاتی ہیں یا ان میں اختلال ظاہر ہوجاتا ہے۔ رقبہ حسی کے کسی حصے کو نقصان پہنچانے سے ایک عضلہ یا مجموعہ عضلات کے ارادی تصرف پر اثر پڑتا ہے۔ اور تلازمی مراکز کے ضائع کرنے یا نقصان پہنچانے سے خیالات، ارتسامات اور حرکات کی ترتیب ناقص ہوجاتی ہے۔

اس نقص کی نوعیت ایک حد تک موقوف ہوتی ہے اس خاص نظامی رقبہ پر جس کو نقصان پہنچایا گیا ہے فصوص جبہی کے نقصان سے توجہ، توجہ کا اجتماع اور دیگر اعلیٰ ذہنی اور جذبی قابلیتوں کا اختلال رونما ہوتا ہے۔ جداری نظامی مراکز کے نقصان سے خیالات اور احساسات کو ان کے مناسب ہم جنسوں کے ساتھ جوڑنے میں نقص آجاتا ہے۔ دیکھی سنی یا چھوئی ہوئی چیزیں مناسب خیالات پیدا نہیں کرتیں اور اسی وجہ سے ان کو سمجھنے اور تاویل کرنے میں غلطی ہوتی ہے۔ بندروں پر تجربات کرنے سے معلوم ہوا ہے کہ کم از کم ان میں فصوص جبہی کسی نئے کام کو سیکھنے میں بہت اہمیت رکھتے ہیں۔ نوع انسان کے مشاہدات سے بھی یہی نتیجہ نکلتا ہے۔

مرکزی نظام عصبی کے مختلف حصوں کے ارتقا میں فردی اختلاف کی وجہ سے مذکورہ بالا اختلالات کے استقلال و اہمیت میں بھی حالات کے موافق اختلاف ہوتا ہے اس لحاظ سے ہمارے ان تمام بیانات کو عام واقعات پر اطلاق کرنا چاہیئے۔

اگر ہم یہ یاد رکھیں کہ ہمارے سب سے زیادہ اہم اور ضروری ارادی افعال ہمیشہ ہم اور اعتقاد پر مبنی ہوتے ہیں اور ان کے لئے ہمکو گزشتہ تجربات کی یادداشتوں کا اعادہ کرنا پڑتا ہے تو یہ ظاہر ہو جاتا ہے کہ ہمارے سوانح حیات کے لئے قشر کا یہ وظیفہ یعنی حافظہ، کس قدر اہمیت رکھتا ہے۔ ہم دو مختلف طرق عمل میں ایک کو اسی لئے اختیار کرتے ہیں کہ ہمکو اس بات کا خیال آجاتا ہے کہ اگر ہم نے اس طرح عمل کیا تو کسی کا فائدہ ہوگا اور اگر اس طرح عمل نہ کیا تو نقصان ہوگا۔ اسی طرح جب ہم غور و فکر کرتے ہیں تب بھی حافظہ عمل کرتا ہے۔ لہذا ظاہر ہے کہ ہر وہ علت جو حافظہ کو محو کرے گی ہمارے ارادے کو بھی کالعدم کر دیگی دماغی لفف کردہ جات کے قشر، جو گویا شعوری حافظہ کے عضو یا محل ہیں، نظام عصبی کی مختلف بڑی بناوٹوں میں بلا شک و شبہ اہم ترین ہیں۔

دماغی قشر اور ادنیٰ مراکز

بعض ادنیٰ جانوروں، مثلاً مینڈک، پر تجربات کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں وظائف کی انتہائی تفریق ہے۔ یہاں تک کہ اعلیٰ مراکز کو خارج کر دینے کے بعد بھی ادنیٰ مراکز (مثلاً نخاع مستطیل، مخیخ اور فصوص بصری) بعض مخصوص انطباقات پر کامل تصرف رکھتے ہیں۔ چنانچہ ان میں سے بعض تیرانے، بعض سیدھا ہونے، اور بعض کودنے کی حرکات کی رہنمائی کرتے ہیں یہ

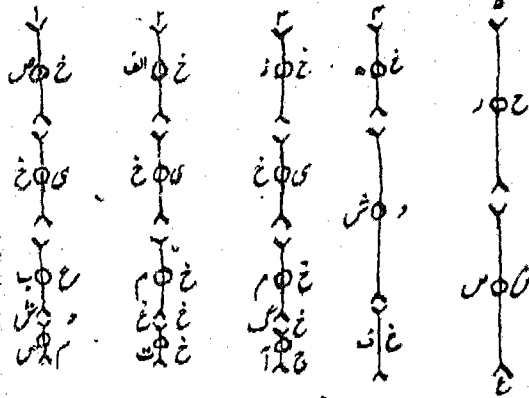
تاہم حرکات احساسی تحریکات کے جواب میں نہایت صحت کے ساتھ صادر ہوتی ہیں۔ اس تمثیل کی بنا پر بعض دفعہ کہا جاتا ہے کہ انسان کا دماغی قشر بمنزلہ ایک بادشاہ کے ہے جو مختلف حواس کے ذریعے سے معلومات حاصل کرتا ہے اور اپنے حرکی ماتحتوں کے لئے احکام صادر کرتا ہے اور یہ حسب حکم عمل کرتے ہیں۔ یہ تشبیہ صحیح ہے بشرطیکہ یہ فرض کرلیا جائے کہ انسان میں اُن جانوروں کی طرح ادنیٰ مراکز بالکل خود مختار ہوتے ہیں۔ انسان کے نظام عصبی میں ترقی کے ساتھ ساتھ ادنیٰ مراکز کی خود اختیاری اور خود مختاری میں کمی آجاتی ہے۔ یہ قشری عمل کے تصرفی اثر سے بالکل بے نیاز نہیں ہو سکتے۔ اس مسئلہ میں کوئی امتحانی مثال ملنی تو محال ہے کیونکہ انسان اعلیٰ مراکز کے خارج ہو جانے کے بعد زندہ نہیں رہ سکتا۔

عمل قشری کے اہم خواص

اس بحث کو ختم کرنے سے قبل دو باتوں پر زور دینا لازمی ہے۔ (۱) قشر کسی جگہ بھی براہ راست کسی آلہ حس سے ملا ہوا نہیں۔ بلکہ یہ تمام تحریکات کو محیطی عصبانیوں اور بعض تحت قشری مجموعات، مثلاً سیریٔ نخاع مستطیل اور شمی بصل کی وساطت سے حاصل کرتا ہے (ان شمی راستوں میں بعض ایسی خصوصیات ہوتی ہیں جن کو اسوقت بیان نہیں کیا جا سکتا) اسی طرح قشر کسی ارادی عضلہ سے بھی بلاواسطہ تعلق نہیں رکھتا بلکہ ان سے بھی وہ تحت قشری عصبانیوں کے ذریعے سے ملا ہوا ہے۔ سب سے چھوٹا راستہ جو ہمکو اسوقت تک معلوم ہے اور جس کے ذریعے سے ایک سمعی یا بصری ہیج قشر تک پہنچتا ہے، اور اس سے خارج ہو کر کسی ارادی عضلہ تک آتا ہے وہ ہے جو شکل ۲۸ میں ظاہر کیا گیا ہے۔ ان حالتوں کے تشریحی انتظامات تمام آلات حس اور ارادی عضلات میں پائے جاتے ہیں سوائے رقبہ شمی کے۔ دیکھو شکل ۲۷ اور شکل ۲۹)۔ لیکن وہ راستے جن کو عصبی ہیجات بالعموم قطع کرتے ہیں اغلباً بہت زیادہ پیچیدہ اور ٹیڑھے ہوتے ہیں۔

[شکل ۲۸۔ اس شکل میں آلات حس سے قشر اور قشر سے عضلات تک قریب ترین راستے ظاہر کئے گئے ہیں]

اگر ہم جلد کے اعصاب کو احساسی راستوں کی مثال فرض کرلیں تو ہمکو معلوم ہوتا ہے کہ سب سے پہلے جلد میں آلہ حس ہوتا ہے پھر نخاع سے باہر عقدہ میں ایک خلیہ ہوتا ہے جس میں ایک ریشہ انتہائی آلہ کی طرف جاتا ہے اور دوسرا نخاع کی طرف۔ (یہ وظیفی تقسیم کا احساسی عصبانیہ اور تشریحی تقسیم کا محیطی عصبانیہ ہے)

دوسرے عصبانئے کا خلیہ نخاع مستطیل میں ہوتا ہے جس کا تعلق اس خلیہ سے ہے جو سر بری علاقہ میں ہے اور پھر اسکا تعلق مخی قشر کے ایک خلیہ سے ہے۔ اس طریقہ سے جلد اور مخ کے درمیان سلسلہ قائم ہوتا ہے۔ حرکی مرکز سے اور نیچے کی طرف آنے سے ہمکو ایک اور لمبا ریشہ ملتا ہے جو ہرمی راستہ سے گزرتا ہوا نخاع کے خاکستری مادہ میں کہیں جاکر ختم ہو جاتا ہے۔ اور یہاں اس کا تعلق ایک اور عصبانئے سے ہوتا ہے جس کا ایک ریشہ عضلہ تک جاتا ہے (نخاع مستطیل کے صعودی راستے اور سر برہ کے خلیہ اور نخاع کے نزولی حرکی عصبانئے کا تعلق تشریحی تقسیم کی تحت قشری عصبانیوں اور وظیفی تقسیم کے مرکزی عصبانیوں سے ہوتا ہے سوا حرکی عصبانئے کے۔ تشریحی تقسیم کے قشری عصبانئے دوسری تقسیم کے مرکزی عصبانیوں سے بھی تعلق رکھتے ہیں) سر کے بعض عضلات، مثلاً بصری عضلات، میں بھی اسی قسم کا انتظام ہوتا ہے۔ لیکن یہاں وہ عصبانئے جوان پر براہ راست متصرف ہیں نخاع سے نہیں بلکہ دماغ کے آخری سرے سے نکلتے ہیں۔ ان بیانات اور آئندہ تشریحات سے اس شکل کو سمجھنے میں آسانی ہوگی۔

شکل ۲۸

(۱) بصری حصہ، (۲) سمعی حصہ، (۳) جلدی حصہ، (۴) شمی حصہ جو اور احساسی راستوں سے مختلف ہے۔ (۵) حرکی حصہ۔ (س و رم) استوانئے اور مخروطات۔ (ش د) شبکیہ کا دو قطبی خلیہ۔ (ب ع) شبکیہ کا بڑا عقدہ۔ (خ ی) اسپریا حصہ میں خلیہ۔ (ص خ) حصہ موخری کی بصری قشر میں خلیہ۔ (الف خ) اوپرنیچے صدغی حصہ کے سمعی قشر کا خلیہ۔ (ج آ) جلد کا انتہائی آلہ۔ (ک خ) نخاع کی پچھلی جڑ کے عقدہ میں خلیہ۔ (م خ) نخاع مستطیل کا خلیہ۔ (خ ی) سر بری حصہ میں خلیہ۔ (خ م) رقبہ رولینڈو کے پچھلے حصے قشر کے میں شمی خلیہ۔ (م ح) رقبہ رولینڈو میں حرکی خلیہ (ص ض) نخاع کی اگلی شاخ کا حرکی خلیہ جس کی ایک شاخ ع عضلہ تک پہنچتی ہے]

(۳) قشر کا عمل ہمیشہ بطور وحدت کے ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے شعور گویا ایک

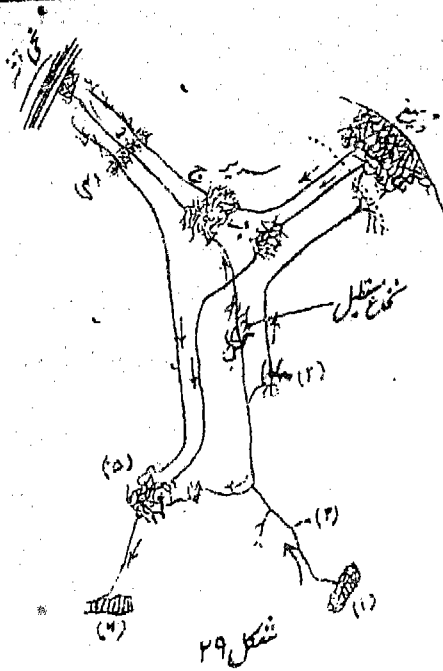
خاص وقت میں تمام قشر کے متغیر و غیر مستقل اشتدادات کا نتیجہ ہے جب یہ اشتداد حصہ موخری میں قوی ترین ہوتا ہے تو ہم کو بصری صفات کا علم ہوتا ہے اور جب یہ فصلی حصے میں شدید ترین ہوتا ہے تو شعور لمسی ہوتا ہے وقس علی ہذا۔ لیکن شعور کی اس تعریف میں کہ یہ تمام قشر کے عضویاتی اشتدادات کے ایک سلسلے کا نتیجہ ہے، ہم کو یہ نہ بھولنا چاہیے کہ ایک طرح سے تمام نظام عصبی اس میں شامل ہو جاتا ہے۔ یہ اشتدادات اس قسم کے ہوتے ہیں کہ ان کو ہمیشہ حرکی راستوں سے خارج ہونے کی حاجت ہوتی ہے اور اس خارج ہو جانے کے بعد سے ایک عارضی توازن قائم ہو جاتا ہے۔ اس کا ثانوی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہ توازن پھر مضطرب ہو جاتا ہے۔ یہ اضطراب ان حرکات کی وجہ سے ہوتا ہے جو صادر ہو چکی ہیں۔ حرکات اور احساسات کا یہ مسلسل سلسلہ، جس کو شکل ۳۰ میں ظاہر کیا گیا ہے، ہر اس سلسلہ وار اور پیہم فعل میں ہوتا ہے جس کی ہم میں قابلیت ہوتی ہے۔ صرف سونے کی حالت میں ہیجانات اور حرکات کا یہ منتظم سلسلہ منقطع ہوتا ہے۔ اگرچہ اس میں شک نہیں کہ احساس اور حرکت کے درمیان اکثر تصوری اعمال حائل ہو جاتے ہیں، جیسا کہ شکل سے ظاہر ہے۔

خود اختیاری نظام

ہم نے اس وقت تک مرکزی نظام عصبی پر بحث کی ہے لیکن اس کے علاوہ خود اختیاری نظام کا ذکر بھی ضروری ہے جس کو عام طور پر اشتراکی نظام کہا جاتا ہے اس نظام کے متعلق سوالات ... یہ گرہی نظام عصبی کا سلسلہ ہے۔

[شکل ۲۹ - جس سے نظام عصبی میں اتصال کے راستوں کی بعض خصوصیات واضح ہوتی ہیں (۱) احساسی عصب جو جلد میں ختم ہو رہی ہے۔ (۲) نخاعی عقدہ میں ایک خلیہ جس سے (۱) ملحق ہے اور جس سے اور ریشے خارج ہو کر نخاع کی طرف جا رہے ہیں۔ جہاں اوپر، نیچے اور برابر کی سطح کے خلایا سے تعلقات پیدا ہوتے ہیں۔ یہاں سے یہ ریشہ (۳) میں داخل ہو کر قشر تک پہنچ سکتا ہے۔ نخاع مستطیل میں ایک خلیہ ہے جس کے ذریعے سے ہیجانات دماغ کے اور قریب کے ان حصوں میں منتقل ہو سکتے ہیں جو نخاع مستطیل سے اور عمود یا نخوں کی وساطت سے ملے ہوئے ہوتے ہیں۔ اور ج ایک خلیہ ہے جو ہیجانات کو سر کے راستے سے قشر تک منتقل کر سکتا ہے۔ سر کے رقبہ میں بھی ب اور ج کا یہی کام ہے۔ ان خلایا سے ایک راستہ دماغ کے اور حصوں تک جاتا ہے اور دوسرا الٹی قشر تک۔ اس کے علاوہ یہ نقشہ مرتب و عصبی تعلقات کو ظاہر کرتی ہے مثلاً نخاع میں

جہاں ایک خلیہ حرکی اور احساسی عصبانئے کو ملاتا ہے۔ دماغ کا تعلق جلد حرکی عصبانیوں اور مخی قشرے سرے کے راستہ سے ہے۔ اور اہم تعلقات اس شکل میں نہیں دکھائے گئے۔ (۴) قشری حرکی عصبانیہ (۵) نخاع کی اگلی شاخ میں حرکی عصبانیہ (۶) حرکی عصب کا اختتام عضلے میں۔ تیروں کے نشانات ہیجانات کی سمت کو ظاہر کرتے ہیں]

شکل ۲۹

اور ان دونوں میں بہ لحاظ بناوٹ وعمل بہت گہرا تعلق ہے یہاں تک کہ بعض خود اختیاری عصبانئے مرکزی نظام عصبی ہی سے نکلتے ہیں۔ نظام خود اختیاری کی امتیازی خصوصیت اس کی خود رہنمائی اور تفسیری فعلیت ہے۔

عصبانیوں کے خود اختیاری نظام کو نہایت سہولت کے ساتھ چار جماعتوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے ان میں سے پہلی جماعت عقدوں کا ایک سلسلہ ہے جو دو لمبے ریشوں کی شکل میں نخاع کے دونوں طرف اوپر سے نیچے تک پھیلا ہوا ہے۔ محدود اور اصلی معنوں میں اشتراکی نظام اسی میں ہوتا ہے۔ (دیکھو شکل ۱۳) دوسری جماعت عقدوں کے بڑے بڑے جال ہوتے ہیں جو علی الترتیب سینے، پیٹ اور پیڑو کے خلا میں ہوتے ہیں۔ تیسری جماعت میں عقدوں کے وہ جال یا منفرد عقدے ہوتے ہیں جو تمام جسم، مثلاً دل، ہضم غذائی شریانوں کی دیواروں اور آنکھ کے خلا وغیرہ میں ہوتے ہیں۔ چوتھی جماعت ان عصبانیوں پر مشتمل ہوتی ہے جو مرکزی نظام عصبی سے خارج ہوتے ہیں لیکن جن کا وظیفہ عصب تائہ کے قلبی ریشوں، نخاع کے پر ڈھڈی کے رقبہ کے ریشہ ہائے مثانہ وغیرہ کی طرح خود اختیاری ہوتا ہے۔ عصبانیوں کے یہ مجموعے خلایا اور اکثر غیر نخاعی ریشوں سے

مرکب ہوتے ہیں۔ جو تہیجات ان کے عمل پر اثر کرتے ہیں ان میں سے اکثر مرکزی نظام عصبی سے آتے ہیں۔ وہ یقیناً اپنے تہیجات کو غدود، غیر مخطط عضلات اور دل کی صورت میں مخطط عضلات میں منتقل کرتے ہیں چنانچہ اگر ہماری موجودگی میں کسی تشویش انگیز اور پریشان کن بات کا اعلان کیا جائے تو مرکزی نظام کے حصہ سمعی پر ایک احساسی تہیج گزرتا ہے اور یہاں سے، اور نخاع کے علاوہ، یہ تہیج نخاع مستطیل کے اس حصے میں پہنچتا ہے جو

[شکل نمبر ۳ جیمز سے مستنبط حرکات کے سلسلہ کی ترقی کا اختصار ہوتا ہے۔ (آ) آلہ حس بحالت تہیج۔ (آ م) اس حس کا قشری مرکز (ح م) ایک حرکی مرکز جو عضلہ (ع) پر متصرف ہے۔ (دم) احساسی مرکز ان حس کی احساسات کا جو عضلہ کے سکڑنے سے پیدا ہوتے ہیں۔ (ح م۱) ایک اور حرکی مرکز جو (ع۱) عضلہ کی تحریک کرتا ہے۔ اور یہ عضلہ پھر ان حرکی احساسات کا باعث ہوتا ہے جو (دم) تک پہنچتے ہیں۔ (دلس علی ہذا۔ (ت) تصورات یا تمثالات جن کے دماغی اعمال اس سلسلہ میں کسی موقع پر ظاہر ہو سکتے ہیں۔ یہ دماغی اعمال (ح م) پر ختم ہوتے ہیں جو حرکات کے نئے سلسلہ کا باعث بنتا ہے۔]

اشتراکی عقدوں پر متصرف ہے۔ یہ عقدے ادعیہ دموی کی عضل بافتوں سے ملے ہوئے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ہمارا چہرہ سرخ ہو جاتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ پسینہ کے غدود بھی اپنا عمل شروع کر دیں اور ہم کو پسینہ آجائے۔ خود اختیاری نظام کے ان آلات کی فعلیت کا علم ہم کو ان احساسی تہیجات کی وجہ سے ہوتا ہے جو اس سے دماغی قشر میں پہنچتے ہیں مثلاً چہرہ سرخ ہونے میں حرارت زیادہ ہو جاتی ہے یعنی یہ کہ حرارت کے اعصاب کی تحریک ہوتی ہے اور اس طرح گرمی کا احساس ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر دل کی حرکت میں خلل آئے، جیسا پریشانی میں اکثر ہوا کرتا ہے، تو دھڑکن یا درد کے احساسات ظاہر ہوتے ہیں۔ ان واقعات کی ترتیب حسب ذیل ہے:-

(۱) خود اختیاری عصبانیوں کی تحریک جس کا اصل مہیج جسم کے اندر یا باہر ہوتا ہے

(۲) عضلات یا غدود کی فعلیت (جو اس تحریک کا نتیجہ ہوتی ہے) کی اطلاع (۳) ان احساسی تہیجات کے ذریعے جو براہِ راست (دل سے) یا بالواسطہ (پسینہ کے غائب ہونے یا ٹھنڈک کے احساس سے) اس فعلیت سے پیدا ہوتے ہیں۔

تمام اہم نباتاتی اور جان کو باقی رکھنے والے اعمال، مثلاً تنفس، دوران خون، انہضام وغیرہ، جزئی یا کلی طور پر خود اختیاری اعصاب کے تحت میں ہوتے ہیں اسی واسطے ان حصوں کی فعلیت کی وجہ سے ہمکو اپنی جسمانی صحت کا احساس ہوتا ہے اور اسی طرح جب زندگی کا کوئی بڑا وظیفہ مختل ہو جاتا ہے تو الم اور اضطراب کے احساسات حاصل ہوتے ہیں۔ ہمارے شعور کی کیفیت ان آلات پر موقوف ہوتی ہے جو خود اختیاری نظام کے تحت میں ہوتے ہیں۔ یہ بات اسوقت واضح ہوگی جب ہم جبلت اور جذبہ پر بحث کرینگے۔ اس لحاظ سے شعور کے تمام تغیرات میں صرف مرکزی نظام نہیں بلکہ پورا نظام عصبی عمل کرتا ہے۔

نفس، فعل عصبی اور عادت

اگر ہم اس وقت بعض ان افعال پر غور کرینگے جو ہمارا نظام عصبی ذہن کی مدد
کے بغیر کر سکتا ہے اور اس کے ساتھ ہی شعور اور فعل عصبی کے باہم تعلقات کو معلوم کرینگے
تو ہمکو شعور کے افعال کے سمجھنے میں بہت سہولت ہوگی اسی بحث میں ہمکو ایک یا
دو ایسے اساسی اصول یا قوانین کا علم ہو جائیگا جو فعل عصبی پر متصرف ہیں ٭

یہ ہمیشہ کے لئے یاد رکھنا چاہئے کہ جہاں کہیں ہمارے بیان سے یہ ظاہر
ہوتا ہو (جیسا کہ اکثر جگہ ہوتا ہے) کہ ہمارا ذہن ایک عجیب و غریب طریقے سے داخل ہو کر
نظام عصبی کی فعلیت میں تغیرات پیدا کر دیتا ہے تو اس کو ذہن اور عصبی فعلیت کے
تعلق پر غور و فکر کرنے اور اس کو ظاہر کرنے کا ایک روزمرہ مختصر اور عام فہم طریقہ
سمجھنا چاہئے۔ ورنہ جیسا کہ ہم گذشتہ باب میں کہہ چکے ہیں واقعہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہماری ذہنی
فعلیت کے ساتھ ساتھ دماغی قشر میں عصبی فعلیت بھی ہوتی ہے۔ لہذا فعل عصبی کی جن
دو قسموں پر ہم اس باب میں بحث کرنے والے ہیں ان میں اساسی فرق یہ نہیں کہ ایک
صورت میں ذہن اعصاب میں اچانک تغیرات پیدا کر دیتا ہے اور دوسری میں ذہن
کی طرف سے اس قسم کے تغیرات نہیں ہوتے۔ بلکہ اصل فرق یہ ہے کہ ایک قسم کی عصبی فعلیت
میں شعور صریحاً شامل ہوتا ہے مثلاً دماغ کی قشری فعلیت میں اور دوسری قسم میں صریحاً
شامل نہیں ہوتا مثلاً نخاعی اضطرارات میں۔ اس موقعہ پر ان طویل جملوں کے اعادہ کرنے
سے جو اس قسم کے بیانات کی صحت کے لئے لازمی ہیں تمام بحث ضرورت سے زیادہ
ثقیل ہو جائیگی۔ اسی واسطے اس تمام قصے کو عام طریقوں سے ظاہر کیا گیا ہے لیکن اس

عام طریقے کی وجہ سے ان حقائق کو نہ بھولنا چاہئے جو ان کے پس پردہ موجود ہیں۔

قسری اور اضطراری افعال

اگر ہم فعل عصبی کی ماہیت پر تخلیقی نقطۂ نظر سے بحث کریں تو ہمکو معلوم ہو جائیگا کہ ایک نوزائیدہ بچہ دنیا میں اتنا بے بس پیدا نہیں ہوتا جتنا کہ عام طور پر خیال کیا جاتا ہے۔ یہ نووارد ہستی بھی افعال کے ایک چھوٹے سے مجموعے پر قادر ہوتی ہے۔ چنانچہ تنفس، دوران خون اور عمل انہضام یہ تین عضویاتی اعمال اس قسم کے ہیں جو شروع ہی سے صادر ہوتے ہیں۔ ان سب میں عضلی حرکات کو دخل ہوتا ہے۔ اس قسم کے اعمال کو افعال قسری کہا جاتا ہے۔ ان فعلیتوں کا عصبی مہیج کلاً یا جزواً خود جسم کے اندر ہوتا ہے۔ لہذا خون کی کیمیائی حالت دوران خون اور تنفس کے تغیرات کی ذمہ دار ہوسکتی ہے۔ اور اسی طرح معدے میں خوراک کا وجود اعمال انہضامی کا باعث ہوسکتا ہے۔ ان قسری افعال کے تاثرات جسم کے اندر تک ہی محدود رہتے ہیں۔ معمولی حالت ہم ان افعال سے بالکل بے خبر رہتے ہیں۔ لیکن اگر ان میں کسی قسم کا خلل واقع ہو جائے تو ہمکو تکلیف ہوتی ہے اور اس طرح ہم ان کی طرف متوجہ ہو جاتے ہیں۔

بعض حرکات ایسے مہیجات کا نتیجہ ہوسکتی ہیں جو جسم کے باہر ہوتے ہیں۔ چنانچہ بچے کے دودھ پینے میں تمام حرکات ہونٹوں کے چھاتی کو مس کرنے سے پیدا ہوتی ہیں۔ یا اگر کوئی چیز بچہ کی انگلیوں کے ساتھ چھوتی ہے تو وہ اس کو پکڑنے کے لئے بند ہو جاتی ہیں۔ اس قسم کے فعل کو فعل اضطراری کہتے ہیں۔ جیسا کہ ہم گزشتہ باب میں لکھ آئے ہیں فعل اضطراری اس فعل کو کہا جاسکتا ہے جس میں تمام حرکت ایک ایسے مہیج کا فوری جواب ہے جو جسم سے باہر واقع ہے اور جس میں شعور کو دخل نہیں۔ یہ ممکن ہے کہ ایک فعل اضطراری شعوری ہو جائے لیکن شعور اس کے باعث نہیں ہوسکتا۔ چنانچہ ہمکو پلک مارنے کا شعور ہوسکتا ہے لیکن پلک کا مارنا خالصتہً فعل اضطراری ہے۔ اسی طرح ہمکو اپنی آنکھ جھپکنے کے فعل کا بھی علم ہوسکتا ہے۔ لیکن بالعموم افعال اضطراری افعال قسری کی طرح ہمارے علم میں نہیں آتے۔ وہ افعال اضطراری جو بالکل غیر شعوری ہوتے ہیں، مثلاً آنکھ کی پتلی کی وسعت میں تغیر، عضویاتی اضطرارات کہلاتے ہیں۔ اور جو ہمارے شعور میں ہوتے ہیں ان کو احساسی اضطرارات کہا جاتا ہے۔ درحقیقت یہ عدیم الشعور عضویاتی اعمال کے مکمل طور پر شعوری اعمال میں منتقل

ہونے کو ظاہر کرتے ہیں۔ احساسی اضطرارات کو شعوری اعمال کی مدد سے بالکل روکا جا سکتا ہے۔ چنانچہ ہم چھینک کو ایک کافی مضبوط ارادے یا کسی اور شدید احساس، مثلاً بلند آواز کے داخل کرنے سے روک سکتے ہیں۔ اس کے برخلاف عضویاتی اضطرارات شعوری تصرف سے بالکل آزاد ہوتے ہیں ۔

اگر ہم کسی بچے کی نشوونما پر غور کریں تو ہم کو معلوم ہوگا کہ اس کے افعال اضطراری کے اصلی ذخیرے ہیں اور اضطرارات کا رفتہ رفتہ اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ چنانچہ پلک مارنا اور چھینکنا کچھ دنوں کے بعد ظاہر ہوتا ہے۔ اور اس طرح آہستہ آہستہ بارہ یا چودہ برس عمر تک اس میں ان اضطرارات کا اتنا ہی بڑا ذخیرہ ہو جاتا ہے جتنا کہ ایک جوان آدمی میں ہوتا ہے۔ اگرچہ اس میں شک نہیں کہ اس ترقی کے ساتھ ساتھ اس کے عصبی مراکز اور ان میں باہمی تعلقات پیدا کرنے کے مختلف راستوں میں بھی ترقی ہوتی رہتی ہے ۔

اسی قسم کے معدودے چند اور سادہ افعال بچے کے تمام تطابقات کے مرکز بن جاتے ہیں اور ان ہی تطابقات کے ذریعے سے وہ دنیا کی تسخیر شروع کرتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ سب موروثی ہوتے ہیں اور چونکہ یہ ہر ایک معمولی بچے میں موجود ہوتے ہیں اس لئے ان کو بلحاظ ماہیت کے قومی یا حیوانی الاصل کہا جا سکتا ہے۔ انسانوں کی نسبت حیوانات میں اس قسم کے موروثی تطابقات کی تعداد پیدائش کے وقت بہت زیادہ ہوتی ہے۔ ان ہی میں سے بعض کو ہم جبلتوں کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ جبلتوں پر تفصیل کے ساتھ ہم بعد میں بحث کریں گے لہٰذا اس وقت ان کے متعلق صرف اس قدر کہنا کافی ہوگا کہ یہ اپنی اصلیت کے لحاظ سے بلاشک و شبہ اضطرارات اور افعال قسری کے مشابہ ہوتے ہیں۔ یہ تینوں نظام عصبی کے عصبانیوں کے درمیان خلقی راستوں پر موقوف ہوتے ہیں جن کی وساطت سے ایک نہ ایک قسم کے تہیجات مناسب جوابی حرکات صادر کرنے کے قابل ہو جاتے ہیں۔ اور اس طرح یہ فرد میں عام قومی خصائص کے ظہور پر دلالت کرتے ہیں ۔

بے قاعدہ خودرو حرکات — ان کم و بیش باقاعدہ اور منتظم موروثی افعال کے علاوہ خوردسال بچے چہرے، بازوؤں اور ٹانگوں کے عضلات کی بہت سی بے قاعدہ حرکات بھی ظاہر کرتے ہیں ۔ یہ ہر قسم کے تہیجات کا

جواب ہوتی ہیں۔ پیدائش کے فوراً بعد تو یہ حرکات تعداد میں تھوڑی اور قوت میں ضعیف ہوتی ہیں لیکن جلدی ہی ان کی تعداد اور قوت میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ ان کو بعض اوقات خودرو اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ وہ اس قدر مختلف اور غیر منتظم ہوتی ہیں کہ افعال اضطراری میں ان کا شمار نہیں ہو سکتا لیکن لفظ خودرو کے مفہوم میں ارادے اور شعوری انتخاب کو شامل نہ سمجھنا چاہئے اگرچہ اس میں شک نہیں کہ بچہ خود ان کو شروع میں حقیقی اضطرارات کے مشابہ سمجھتا ہے۔ اس قسم کی ابتدائی حرکات سے صرف اس قدر ظاہر ہوتا ہے کہ نظام عصبی کی ترکیب اس طرح واقع ہوئی ہے کہ یہ عصبی تحریک کو مختلف راستوں میں بے قاعدہ طریق سے خارج ہونے میں مزاحمت نہیں کرتا۔ کامیاب اور موثر افعال کو پیدا کرنے کی غرض سے ان راستوں کی تنظیم دوسرا نام ہے عادات کے قائم کرنے اور عضلات پر ارادی تصرف حاصل کرنے کے عمل کا۔ اس پر ہم عنقریب مفصل بحث کرینگے۔

عضوی فعلیت کا تسلسل

مندرجہ بالا بیانات کے بعد یہ معلوم کر کے غالباً تعجب نہ ہوگا اگرچہ بذات خود یہ ایک عجیب بات ہے کہ پیدائش کے وقت سے لے کر مرتے دم تک ہمارا جسم آرام نہیں کرتا۔ ہر وقت عضلی حرکات ظاہر ہوتی رہتی ہیں اور ہر لمحہ ہم کسی نہ کسی کام میں مشغول رہتے ہیں۔ غرض کسی نہ کسی قسم کی فعلیت ہر وقت جاری رہتی ہے۔ یہاں تک کہ سوتے ہوئے بھی تنفس اور دوران خون دونوں بدستور جاری رہتے ہیں حالانکہ عام خیال یہ ہے کہ سونے کی حالت میں ہمکو پورا آرام ملتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ایک خاص عضلی حرکت کے بعد اس خاص عضلہ کو آرام مل بھی جاتا ہے لیکن تمام جسم میں بکیفیت مجموعی کبھی کامل سکون نہیں ہوتا۔ جاگنے کی حالت میں بچے کے ان قسری افعال پر اضطرارات اور ان بے قاعدہ حرکات کا اضافہ ہو جاتا ہے جن پر ہم نے ابھی بحث کی ہے۔ اضطرارات تو طبعاً شاذونادر ظاہر ہوتے ہیں اور شعور اس کی عمر کے پہلے ہفتہ میں بہت تھوڑی دیر کے لئے ظاہر ہوتا ہے کیونکہ اس کے وقت کا بڑا حصہ گہری نیند سونے میں گزرتا ہے۔ لیکن جس وقت شعور ظاہر ہوتا ہے وہ ہمارے لئے اس وجہ سے اہم ہے کہ اسی وقت ہم اسکی فعلیت کا صحیح علم حاصل کر سکتے ہیں اور اس واسطے ان پر ہمکو نظر غائر ڈالنی چاہئے۔

شعور کا ظہور

اگر ہم یہ معلوم کر لیں کہ ایک جوان کے تجربے میں شعور کس وقت

سب سے زیادہ کام کرتا ہے تو ہمکو اپنے مطالعہ میں بہت سہولت ہوگی۔ ایک مثال سے اس کی توضیح ہو جائیگی ؛

ایک ماہر ہارمونیم بجانے والے کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ انگلیوں کی ان حرکات کو شعور میں رکھے جن کی وجہ سے وہ آواز نکل رہی ہے۔ مشق کی وجہ سے اس کو اس ہارمونیم کے پردوں کو استعمال کرنے کی عادت ہو گئی ہے۔ اس عادت میں اور باتوں کے علاوہ انگلیوں کی حرکات اور آنکھ کی حرکات کا تطابق بھی شامل ہوتا ہے۔ آنکھوں کی بعض حرکات اضطراری ہوتی ہیں مثلاً عدسہ کی درستگی۔ ہو سکتا ہے کہ وہ بجانے وقت اس غزل کا لطف اٹھا رہا ہو جو وہ گا رہا ہے۔ دوسرے الفاظ میں اس کی تمام توجہ غزل کے معنوں یا سروں کی خوبی کی طرف ہو لیکن اگر گانے کے دوران ہی میں ہارمونیم بگڑ جائے تو اس کی طرف توجہ کرنا لازمی ہوتا ہے۔ ایسی حالتوں میں اسکی مہارت یا دوسرے الفاظ میں اس کی عادت بالکل بے کار ہو جاتی ہے۔ اور اس کی جگہ شعوری تصرف کے اعمال لے لیتے ہیں۔ اگر اس مثال کے تمام واقعات عام حالتوں کو ظاہر کر سکتے ہیں (جیسا کہ ہمارا خیال ہے کہ وہ بخوبی کرتے ہیں) تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ شعور کسی نہ کسی صورت میں ان فعلیتوں میں ظاہر ہوتا اور مدد کرتا ہے جہاں موروثی اضطرارات اور اکتسابی قسری افعال بے کار ہو جاتے ہیں۔ ایک جوان کے تجربے کی اس مثال کی روشنی میں ہم بچے کی ذہنی ترقی کی تاویل کر سکتے ہیں کیونکہ اسکی ذہنی کیفیت کا ہمکو بلا واسطہ علم ہو نہیں سکتا۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ اس میں شروع شروع میں کوئی اکتسابی عادت بھی نہیں ہوتی۔ لہذا یہ تسلیم کر لینا بے جا نہ ہوگا کہ شعوری فعلیتیں صرف اسوقت ظاہر ہوتی ہیں جب کہ اضطراری افعال اس خاص موقعہ کی ضروریات کو پورا کرنے کے قابل نہ ہوں ؛

یہ بھی ظاہر ہے کہ تطابقات کا وہ ذخیرہ جو ایک نوزائیدہ بچے میں ہوتا ہے اس کو اس قابل نہیں بناتا کہ وہ اپنے آپ کو اس پیچیدہ ماحول کے مطابق بنائے جس میں وہ اپنی زندگی بسر کر رہا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ قدرت نے اس کو موروثی تطابقات کے اس خاص مجموعے تک کیوں محدود رکھا ؟ اس کا جواب ماہر حیاتیات دیگا۔ اسوقت ہم واقعات سے آگے نہیں بڑھ سکتے۔ لیکن یہ روشن ہو جاتا ہے کہ ان تمام عضلی فعلیتوں میں جن میں

وہ بچہ قادر ہے کہ ایسے وسائل کا کہیں ذکر نہیں جس سے وہ سمعی یا بصری یا کسی اور قسم کے ہیجات کا مناسب طور پر جواب دے سکے۔ اگر صرف اضطرارات اور قسری افعال ہی جسم کی کشتی کو پار لگانے کے لئے کافی تھے تو سمجھ میں نہیں آتا کہ شعور کے ظاہر ہونے کی کیا ہے علت ہے۔ اس میں شک نہیں کہ بعض مختل حالات کے سوا شعور کہیں ایسی جگہ کار فرما نہیں ہوتا جہاں صرف اضطرارات اور افعال قسری سے عقدہ کشائی ممکن ہے۔ جو ضابطہ ہم نے اس وقت بیان کیا ہے اس سے صرف یہ دکھانا مقصود ہے کہ انسانی زندگی میں ذہنی اعمال کن صورتوں میں واقعۃً ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ اس ضابطہ کی مزید تشریحات کا اور حیات حیوانی میں شعور کی تخلیق کے اساسی مسئلہ پر اس کے اطلاق سے اس وقت بحث نہیں ؛

سننے کی مثال مثال کے طور پر ہم سننے کو لیتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ جب آواز کا پہلی دفعہ شعور ہوتا ہے تو کیا ہوتا ہے۔ ہمکو معلوم ہے کہ اکثر بچے پیدا ہونے کے کئی دن بعد تک کسی آواز کو نہیں سن سکتے کچھ اس وجہ سے کہ ان کے درمیانی کان میں لعاب بھرا ہوا ہوتا ہے۔ لیکن جب کان سمعی تہیج کو وصول کرنے کے قابل ہو جاتا ہے تو فوراً اس آلے کی تحریک ہو جاتی ہے جس کے لئے پہلے کوئی عضلی جواب مقرر نہیں ہوتا۔ اس میں شک نہیں کہ بعض بچے جوانوں کی طرح آواز کا مقام معلوم کرنے کے لئے اپنے سر کو حرکت دیتے ہیں۔ اور ممکن ہے کہ اس میلان کا کچھ حصہ موروثی بھی ہو، لیکن اس میں شبہ ہے کہ پیدائش کے فوراً بعد ایسا ہو سکتا ہے، اور اگر ہوتا بھی ہے تو بہت شاذ۔ ان حالتوں میں عموماً یہ ہوتا ہے کہ سمعی قسم کا ایک مبہم اور غیر واضح شعور رونما ہوتا ہے کیونکہ قانون "انتشار" (جس پر مزید بحث ابھی عنقریب ہوگی) کے مطابق اس تہیج کا میلان یہ ہوتا ہے کہ وہ اپنے آپ کو تمام حرکی راستوں میں خارج کرے اور اس طرح جسم کے مختلف حصوں کے عضلات میں بے قاعدہ حرکات ظاہر ہو جاتی ہیں ؛

اب ان حرکات کو تطابق کی ضرورت ہوتی ہے۔ اگر ان سے کوئی فائدہ اٹھانا مقصود ہے تو ان کی روک تھام اور ان میں ترتیب و انتظام پیدا کرنا لازمی ہے۔ یہ نیا تہیج داخل ہو کر ان اضطرارات اور افعال قسری کے تطابقات میں خلل انداز ہوتا ہے جو پہلے سے موجود ہوتے ہیں۔ ممکن ہے کہ اس کا اثر تنفس اور

دوران خون پر بھی پڑا ہو۔ اگر بچہ دودھ پی رہا ہے تو ہو سکتا ہے کہ وہ دودھ پینا چھوڑ کر چیخنا شروع کر دے۔ جہاں شعور داخل ہوگا وہاں اس قسم کے واقعات کا ظاہر ہونا لازمی ہے ۔ ہمارے جسم میں اس قسم کے انتہائی آلات ہیں جو آواز کے تہیجات سے متاثر ہوتے ہیں لیکن کوئی تیار شدہ عضویاتی انتظام ایسا نہیں ہوتا جو ان تہیجات کا مناسب جواب دے سکے۔ اس کا نتیجہ ہوتا ہے کہ جب کبھی آواز کا احساس اس بچے کی فعلیتوں میں (جن میں بعض جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں ہر وقت جاری رہتی ہیں) مخل انداز ہوتا ہے تو وہ اپنے آپ کو بے بس پاتا ہے اور اس قسم کی بے قاعدہ اور غیر منتظم حرکات کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ اس کے ساتھ شعور کا ادر دورہ شروع ہو جاتا ہے اور قشری اعمال جاری ہو جاتے ہیں اور یہ اعمال ہیج اور ان مختلف فعلی جوابات کی ماہیت سے باخبر ہو جاتے ہیں جو اس ہیج کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ اس کے بعد سے رد اعمال کے ان مقررہ اور معقول طریقوں کی مستقل اور مسلسل ترقی شروع ہو جاتی ہے جن کو ہم عادات کہتے ہیں۔

اگر ہمارے پاس اتنا وقت ہوتا کہ ہم شعور کی ہر احساسی صورت، (مثلاً دیکھنے سننے چکھنے، سونگھنے، چھونے وغیرہ) کی جانچ پڑتال کر سکتے تو ہم کو معلوم ہو جاتا کہ یہ سب کی سب صورتیں اسی حالت میں پیدا ہوتی ہیں جس میں حرکت کے فالحقہ موروثی عضویاتی آلات طبیعی اور معاشری ماحول کی ضروریات کو پورا کرنے کی قابلیت نہیں رکھتے۔

عادات کی تشکیل

اس کے بعد ہمارا کام یہ ہے کہ ہم ان اعمال کو معلوم کریں جن کے ذریعے سے شعور اور دماغ حرکات کی اس بے ترتیبی اور بے نظمی میں ترتیب اور نظام پیدا کرتے ہیں اور اس طرح ہمارا جسم گویا عادات کا ایک مجموعہ بن جاتا ہے جن میں آہستہ آہستہ اضافہ ہوتا رہتا ہے اور جن کی وجہ سے وہ جسم اپنے ماحول پر قابو پا لیتا ہے۔ یہ تمام بحث ایک خاکہ کی صورت میں ہوگی۔ ہمارا اتمام مطالعہ اس کی تفاصیل مہیا کریگا اور ارادہ کے باب میں ان پر خاص طور پر بحث ہوگی۔

الف۔ فعل عصبی کے بنیادی مسلمات

یہ یاد ہوگا کہ گزشتہ باب میں جب ہم نظام عصبی کا مطالعہ کر رہے تھے تو ہم نے کہا تھا کہ سادہ ترین صورت میں نظام عصبی ایک آلہ حس کو عضلہ سے ملانے کا ایک ذریعہ ہے اور مقصد اس سے

یہ ہوتا ہے کہ ایک حیوان کسی تہیج کے جواب میں حرکات کرنے پر قادر ہو جائے۔ جب ہم نے مرکب نظامات (مثلاً انسان کے) پر غور کیا تب بھی یہی خصوصیت ظاہر ہوئی۔ اگرچہ اس صورت میں یہ تہیج عصبی سلسلوں کے نہایت نازک انتظامات کے ذریعہ سے ظاہر ہوا۔ ہم نے یہ بھی کہا تھا کہ ہر درآیندہ احساسی تہیج کا معمولی انجام یہ ہوتا ہے کہ یہ دیر یا سویر اپنے آپ کو عضلی حرکات یا غدودی فعلیت میں خارج کر دیتا ہے۔ عصبی بناوٹوں کی پیچیدگیوں کی وجہ سے تہیج کے اس میلان میں سوائے اس کے اور کوئی تبدیلی نہیں ہوتی کہ ہم آسانی کے ساتھ اس تہیج کو حرکت کی صورت میں دوبارہ ظاہر ہوتا ہوا معلوم کر لیتے ہیں۔ اگر ہم ان واقعات کو یاد رکھیں تو ان اعمال کے اسرار واہو جاتے ہیں کہ

(ب) (۱) زائد حرکات حرکی تصرف کی شروعات

حرکی تصرف کی ترقی دکھانے کے لئے ہم واقعات کے اس سلسلہ کو مثال کے طور پر لینگے جو اس وقت ظاہر ہوتا ہے جب بچہ ایک بصری ارتسام اور اپنے ہاتھ اور بازو کی حرکت میں تعلق پیدا کرنا سیکھتا ہے۔ فرض کرو کہ ایک چمکدار رنگین گیند اس کی آنکھوں کے سامنے رکھا ہوا ہے۔ اس تہیج سے شدید احساسی تموجات خارج ہو کر بصری علاقوں سے گذرتے ہوئے اس کے دماغ کے مرکزوں میں داخل ہوتے ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ہم یہ بھی دیکھ چکے ہیں کہ اس وقت تک کوئی اضطراری راستہ قائم نہیں ہوا جس سے یہ عصبی تحریک مناسب طور پر خارج ہو سکے۔ اور اس میں تو شک ہی نہیں کوئی راستہ ایسا نہیں جس کے ذریعے سے بچہ تہیج میں تبدیلی کر سکے اور بالعموم یہی ایک اہم چیز ہوا کرتی ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ایک نسبتہً سادہ حرکت، مثلاً اس تک پہنچنے کی بجائے اس قسم کی حرکات ہوتی ہیں جو قانون "انتشار" کے مطابق معمولی ہیں یعنی بہت سے عضلات کی بے ترتیب اور بے تکی حرکات کا ایک مجموعہ۔ چنانچہ چہرہ پر حسب حال مسکراہٹ، یا غصہ کی وجہ سے جھریاں نمودار ہوتی ہیں، انگلیاں کبھی کھلتی اور کبھی بند ہوتی ہیں، ہاتھ پٹکے جاتے ہیں، تمام دھڑ اور ٹانگوں میں تشنج کی سی حرکات ہوتی ہیں اور غالباً بچہ رونا شروع کر دیتا ہے۔ اگر اسی پر غور کر لیا جائے تو یہ عضلی تصرف کی بہت امید افزا شروعات نہیں لیکن واقعہ یہ ہے کہ اسی میں وہ خصوصیات پائی جاتی ہیں جو ترقی کے لئے بہت اہم ہیں۔ عام طور پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس قسم کے تہیجات ایک زائد رد عمل

یعنی ایک ایسے حرکی جواب کا باعث ہوتے ہیں جس میں مفید اور اہم حرکات کے ایسے چھوٹے چھوٹے مجموعے موجود ہیں جو بعد میں اس حرکی مجموعہ متفرقات سے علیحدہ ہو جاتے ہیں جس طریقے سے یہ بات حاصل ہوتی ہے اس کو ہم اس طرح معلوم کر سکتے ہیں کہ پہلے ہم یہ پتا لگائیں کہ جوان انسان کس طرح نئے تطابقات کا اکتساب کرتے ہیں اور اس کے بعد اپنے اس علم کی روشنی میں اس بچہ پر اور زائد مشاہدات کریں۔

اگر اس محیج (گیند) کو آگے پیچھے ہلانے سے اور زیادہ شدید بنا دیا جائے تو بازو کی ان فضول حرکات کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اس کا ہاتھ آگے بڑھ کر اسکو چھو لیگا۔ اس سے قبل ہم پکڑنے کے موروثی اضطرار پر غور کر چکے ہیں لہٰذا اگر ہاتھ کی کھال کے تہیج کی وجہ سے اس کی انگلیاں بند ہو جائیں تو کوئی تعجب کی بات نہ ہوگی۔ یہ بات قابل غور ہے کہ پکڑنے کی یہ پہلی کامیاب کوشش ان معنوں میں محض اتفاقی ہو سکتی ہے کہ بچہ اس سے واقف نہ تھا اس واقعہ سے خود اس کو ان لوگوں سے زیادہ تعجب ہوتا ہے جو اس کی حرکات میں دلچسپی لیتے ہیں اور جو اس قدر شعوری قصد اور نیت اس کی طرف منسوب کرتے ہیں جس کے وہ قابل نہیں۔ اب ہمکو دیکھنا یہ ہے کہ اس کامیابی کے اساسی نتائج کیا ہیں۔

(۲) اتفاقی کامیاب حرکات کی خوشگوار اور شدید حیثیت

محض تعجب اور (بالعموم) خوشی ہی سے اس کے ہاتھ کے لمسی حرکی احساسات اور اس کی آنکھ کے بصری احساسات کا تعلق واضح ہو جاتا ہے۔ جب وہ اپنا ہاتھ ہلاتا ہے تو وہ اپنے بصری ارتسامات میں تغیر پاتا ہے۔ اور جب اس کا ہاتھ ساکن ہو جاتا ہے تو اس کی بصری شئے بھی ساکن ہو جاتی ہے۔ ہم یہ فرض نہیں کر سکتے کہ بچہ ان تمام باتوں سے کسی غور وفکر کے بعد واقف ہوتا ہے۔ وہ اپنے آپ سے یہ نہیں کہتا کہ "جب میں اپنے ہاتھ کو ہلتے ہوئے دیکھتا ہوں تو گیند بھی ہلتا ہوا نظر آتا ہے۔ اس لئے ان دونوں میں کسی نہ کسی قسم کا تعلق لازمی ہے"۔ اصلیت یہ ہے کہ ہمارے لئے اس وقت بچوں کے تجربات کی اس خصوصیت کا اندازہ کرنا ناممکن ہے لیکن اس بحث میں نکتہ یہ ہے کہ بچہ کے اُن احساسات میں جو اس کو گیند کی واقفیت سے حاصل ہوتے ہیں اور جن کی وجہ سے اس لئے اس قدر ترقی کی ہے صرف اُن احساسات کا تعلق اس کے شعور سے بہت گہرا ہے جو اس کو پکڑنے کے بعد دیکھنے، اور خود اس کے بازو اور ہاتھ کے احساس میں تغیر کے ساتھ متعلق تھے

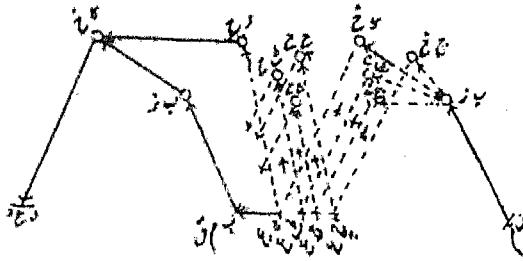
اگر ہم اس بچے کی گذشتہ ذہنی کیفیات پر غور کریں تو، جیسا کہ خود ہمکو اپنے تجربوں کے متعلق معلوم ہے، ہم یقیناً یہ دیکھینگے کہ اس کا جسم گیند کے بصری احساسات اور اس کو پکڑنے کی کامیاب کوشش کے لمسی حرکی احساسات کے واضح تعلق کو محفوظ رکھتا ہے۔ اس تعلق کی صحت اور حقیقت کا علم ہمکو اس طرح بھی ہوتا ہے کہ وہ اُن تمام حرکات کو چھوڑ کر جن سے اس نے گیند کے ظہور کا جواب دیا تھا صرف بازو کی اس کامیاب حرکت کی طرف مائل ہوتا ہے بشرطیکہ ہم فوراً وہی بصری ارتسامات مہیا کردیں جن سے اس نے اپنی فعلیت شروع کی تھی۔ ہمیں کلام نہیں کہ کچھ مدت تک تو اکثر فضول اور زائد حرکات باقی رہتی ہیں لیکن آہستہ آہستہ ان میں کمی آتی جاتی ہے اور آخر کار ان کا نام تک باقی نہیں رہتا، اگرچہ اس کی تکمیل بہت سی آزمائشوں کے بعد ہوتی ہے۔ اس طریق سے بچہ بہت جلد اپنے لئے عصبی راستے بنا لیتا ہے جن کے ذریعہ سے ایک احساسی تہیج حرکی راستوں میں منتقل ہو جاتا ہے اور اس طرح منتظم اور مناسب عضلی حرکات ظاہر ہوتی ہیں۔ اس مثال میں ہم نے آنکھ اور ہاتھ کے بعض طرفانہ تعلق پر غور کیا ہے۔ بعد میں گیند کے سامنے آتے ہی مناسب طور پر اس کا ہاتھ پھیلیگا اور اس کو پکڑ لے گا۔

(۲) بے کار حرکات کی روک تھام

جس قدر پختہ یہ تعلق اور بصری احساسی مراکز اور ہاتھ اور بازو کے حرکی مراکز کے درمیان جس قدر گہرا یہ راستہ ہو جاتا ہے اسی قدر چہرے، ٹانگوں اور دھڑ کی فضول اور غیر مناسب حرکات زائل ہوتی جاتی ہیں، دوسرے الفاظ میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ ان کی روک تھام ہو جاتی ہے۔ اس روک تھام کی ایک بڑی وجہ غالباً یہ ہے کہ اس نئے راستہ میں تمام عصبی تحریک کو خارج کرنے کی زیادہ قابلیت ہوتی ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ باقی جسم کے اور راستوں کے لئے اس تحریک کا ذرا سا حصہ باقی رہ جاتا ہے۔ وجہ خواہ کچھ ہی ہو اس نتیجہ میں شک وشبہ کی گنجائش نہیں اس کے علاوہ اس قسم کے تعلق کی تکمیل کی نسبت سے شعور کی کارفرمائی کم ہو جاتی ہے۔ اور تمام عمل جسم کے خالصۃً عضویاتی آلات میں منتقل ہو جاتا ہے۔ مذکورہ بالا تعلقات میں سے بعض شکل ۱۳ سے ظاہر ہوتے ہیں۔

نظام عصبی کے تغیرات کا حصول اور انکا تحفظ

ہمارا نظام عصبی صرف اُن ہی تحریکات سے اثر پذیر نہیں ہوتا جن کو ہم روشنی، آواز، حرکات وغیرہ کہتے ہیں۔ بلکہ، جیسا کہ ہم پہلے

دیکھ چکے ہیں، یہ کسی نہ کسی طرح ان تمام تغیرات کو محفوظ رکھتا ہے جو ان تہیجات کی وجہ سے
پیدا ہوتے ہیں۔ یہ محفوظ تغیرات عصبی تہیجات کے ان ہی راستوں سے خارج ہونے کا
میلان ظاہر کرتے ہیں جو ان کے اسلاف قائم کر چکے ہیں۔ اگر نظام عصبی ایک
بے جان مادہ ہوتا تو یہ تمام عمل اس عمل کے مشابہ ہوتا جس سے ایک چراگاہ میں ایک

شکل ۳۱

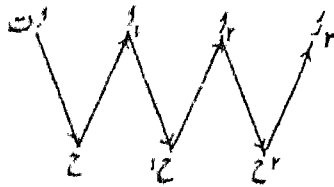
[شکل جس سے "عروج زوائد" کے اصول پر حرکی تصرف کے قائم ہونے کو ظاہر کیا گیا ہے۔ ب، م بصری
مہیج، جو شبکیہ میں ایک تہیج پیدا کر رہا ہے۔ یہ تہیج شبکیہ سے دماغ کی قشر میں بصری مرکز میں منتقل
ہوتا ہے اور یہاں سے یہ تحریک ج خ یعنی چہرے کے عضلات کے حرکی خلایا، ج خ یعنی جسم کے حرکی
خلایا، ط خ یعنی ٹانگوں کے حرکی خلایا اور ر خ یعنی ہاتھ اور بازو کے حرکی خلایا میں داخل ہوتی ہے۔
ج خ، ج خ، ط خ اور ر خ سب کے سب اس تحریک کو اپنے اپنے متعلقہ عضلات ج ع، ج ع، ط ع
اور ر ع میں خارج کرتے ہیں۔ ان عضلات کے سکڑنے سے ج ح، ج ح، ط ح اور ر ح حرکی احساسات
پیدا ہوتے ہیں۔ ان تمام حرکات میں جو صادر ہوتی ہیں صرف ر ع کا جواب مہیج پر اثر ہوتا ہے۔ ب م ق
اس مہیج کو ظاہر کرتا ہے جس کو ہاتھ سے حرکت دینے سے قوی تر بنا دیا گیا ہے۔ ب م، ر خ، ر ع، ر ح کی
تقویت سے ب م سے ر ع کا راستہ اور ممکن راستوں کے مقابلہ میں زیادہ قابل نفوذ ہو جاتا ہے۔ اسکا
نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ب م قشری اشتغال ہو کر اور ر خ میں سے اس سے تعلق ہوتا ہے مستقل طور پر پکڑنے کی مناسب
حرکت ر ع میں خارج ہونے کی طرف مائل ہے۔ [illegible]]
پگڈنڈی بنتی ہے، سب سے پہلے راہ گیر نے یہ خاص راستہ کسی خاص وجہ سے اختیار کیا اور

اپنے قدموں کے نشانات اس مسلی گھاس میں چھوڑ گیا۔ اس کے بعد دوسرا راہ گیر بھی اسی راستہ کو اختیار کرنے کی طرف مائل ہوتا ہے یہاں تک کہ اس جگہ کی تمام گھاس راہ گیروں کے قدموں کے نذر ہو جاتی ہے اور پھر ہر ایک شخص وہی راستہ اختیار کرتا ہے۔

عام طور پر یہی سمجھا جاتا ہے کہ عصبی تہیجات بھی اسی طریقے سے راستہ قائم کرتے ہیں۔ لیکن جب ہم یہ یاد کرتے ہیں کہ نظام عصبی ایک جاندار جسم کا حصہ ہے جس میں غذائی اور ترمیمی اعمال ہر وقت جاری رہتے ہیں اور اس کے ساتھ جب اس کا خیال آتا ہے کہ خود جسم میں بڑی حد تک یہ فیصلہ کرنے کی قابلیت ہوتی ہے کہ ایک مہیج دوبارہ تجربہ میں آئیگا یا نہیں اور ایک خاص حرکت دوبارہ صادر ہوگی یا نہیں تو ہم چراگاہ کی تشبیہ کو ترک کرکے ایک ایسے تصور کو اختیار کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں جس میں جسم کے تمام حیاتی اعمال کو تسلیم کیا گیا ہو، اور جس میں ذی حیات بافتوں کو ایک ایسی جامد اور صورت پذیر مٹی فرض نہ کیا گیا ہو جس کو عالم خارجی کے حوادث اپنے اپنے مقصد کے مطابق ڈھال لیں۔ یہ صحیح ہے کہ عصبی فعلیت کے راستے ایک دفعہ بننے کے بعد بہت کم بگڑتے ہیں اور بعد میں بھی استعمال ہوتے رہتے ہیں لیکن جس بات پر ہم کو زور دینا چاہیئے وہ یہ ہے کہ ہمارا جسم خود اس بات کا فیصلہ کرتا ہے کہ ان راستوں میں سے کونسا مستقل کئے جانے کے قابل ہے۔ اگر ہم آلات حس اور عضلات کی کثرت کو ذہن نشین کرلیں اور پھر اس کو بھی نہ بھولیں کہ مرکزی نظام عصبی ان ہی کے درمیان تعلقات قائم کرتا ہے تو ہمکو صاف نظر آجاتا ہے کہ اگر ایک نوزائیدہ بچے میں ان تعلقات کا قائم ہونا سب سے پہلی خارجی تحریک اور منفعل عصبی مراکز پر منحصر ہوتا تو ہو سکتا تھا کہ اس کو غیر مناسب اور مضر اعمال کرنے کی عادت پڑجاتی، اور اس طرح جلانے والی اشیا مثلاً آگ کو دیکھکر اس کو پکڑنے کی حرکات بھی ہو سکتی تھیں اور اس سے بچنے کی بھی۔

ہم عادت کو فعل عصبی کا ایک اساسی اصول فرض کرکے اس تمام بحث کو دو فقروں میں بیان کر سکتے ہیں (۱) تموجات عصبی ان راستوں کو اختیار کرنے کی طرف مائل ہوتے ہیں جو پہلے سے قائم ہو چکے ہیں۔ اور (۲) خود جسم اس بات کا فیصلہ کرتا ہے کہ ان راستوں میں سے کونسا راستہ مستقل کیا جائے۔

قائم شدہ حرکات کی ترکیب	جب ایک عادی لطالبق ہمارے رگ و پٹھے میں پیوست

ہوجاتا ہے تو، جیسا کہ ہم بارہا کہہ چکے ہیں، یہ تقریباً اضطراری فعل بن جاتا ہے اور شعور کی رہنمائی سے بالکل آزاد ہو جاتا ہے۔ چنانچہ ایک ماہر تار بابو کو ناؤس اور عام پیغامات بھیجنے میں ہاتھوں کی طرف دیکھنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ ایک مشاق ہارمونیم بجانے والا باتیں کرتے کرتے ایک عام غزل بجا سکتا ہے۔ ہم میں سے اکثر اشخاص عام الفاظ ایسی حالت میں لکھ سکتے ہیں جب ہمارا ذہن کسی اور کام میں مشغول ہوتا ہے۔ ہم کسی مسئلہ پر غور کرتے ہوئے بہت دور تک چل سکتے ہیں۔ اور ہم کو اپنی اُن عضلی حرکات کی طرف توجہ کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی جو ہم چلنے میں کر رہے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ہم قطعی طور پر یہ ثابت نہیں کر سکتے کہ ایسے حالات میں ہم اپنی عضلی فعلیتوں سے بالکل بےخبر ہوتے ہیں، لیکن بالعموم اور عملی طور پر ہم کسی اور طرف مشغول ہوتے اور پھر بھی کامیابی کے ساتھ عادی افعال کرتے رہتے ہیں۔ اس عمل کی جس ترکیب کو زیادہ تر تسلیم کیا جاتا ہے وہ شکل ۳۲ سے ظاہر ہے۔

شکل ۳۲

ایک فعل (مثلاً لکھنے کی حرکات) ایک تصور یا احساس سے شروع ہوتا ہے اور فوراً مناسب حرکات کے سلسلہ کی پہلی حرکت صادر ہو جاتی ہے (مثلاً قلم کا نیچے کی طرف جھکنا) ہاتھ اور بازو کے عضلات، مفاصل اور رباطات کے احساسات اس حرکت کی اطلاع کرتے ہیں۔ یہ احساسی تہیجات بعد کی حرکات کے باعث ہوتے ہیں اور یہ اس وقت تک جاری رہتے ہیں جب تک وہ کام پورا نہیں ہو جاتا یا ارادہ داخل ہو کر اس کام کو ختم نہیں کر دیتا۔

یہ تمام بیان غالباً تقریباً درست ہے۔ لیکن یہ اس قدر سادہ تصویر پیش کرتا ہے کہ اس کو لفظاً و معناً سمجھنا چاہیے۔ اختبارات سے ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ ایسی حالتوں (مثلاً لکھنے) میں احساسی اشارات عضلات اور مفاصل کے علاوہ آنکھ اور کان کی طرف سے

سے بھی ہو سکتے ہیں۔ ان سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ احساسات کے مقابلے میں تصورات بھی اس میں بہت اہم ہوتے ہیں، اور یہ کہ بعض اشخاص احساسی مواد کو کام میں لاتے ہیں اور بعض تصوری مواد کو۔ اسی طرح ایک ہی شخص مختلف حالات میں دونوں قسم کے مواد میں سے ایک مواد کو استعمال کرتا ہے۔ لیکن اس میں شبہ نہیں کیا جا سکتا کہ ان اشارات کے بعد، جو ان مجموعات میں منسلک ہو چکے ہیں، فوراً ہی عضلی حرکات صادر ہو جاتی ہیں اور یہ کہ یہ اشارات ماقبل حرکت کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ ان کے علاوہ یہ بھی یقینی ہے کہ ان اشارات میں سے اکثر بلحاظ ماہیت کے عضویاتی اور غیر ذہنی ہوتے ہیں۔ جہاں تک کہ یہ شکل (۴۲) ان واقعات کو ظاہر کرتی ہے اس حد تک یہ درست ہے۔

عادت کے نتائج

عادت کے فوائد زیادہ تر بدیہی ہیں۔ اگر ہم ایک عادی تطابق، مثلاً اردو لکھنے، کا مقابلہ ایسے تطابق سے کریں جس سے ہم بہت کم مانوس ہیں مثلاً فرنچ لکھنا تو ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ اردو کے حروف بہت جلدی اور زیادہ صحیح بنتے ہیں اور ان کو لکھنے میں تکان بھی بہت کم ہوتا ہے۔ اس سے ظاہر کہ ایک کام کی کامیابی میں عادت کو بہت دخل ہوتا ہے۔ ہر وہ فعل جس میں کامیابی اور صحت کی زیادہ امید ہو اور اس سے تکان بھی کم ہوتا ہو یقیناً ہر شخص کو پسند ہوگا۔

لیکن ان نتائج سے زیادہ اہم نتیجہ یہ ہے کہ عادات کی وجہ سے عضویاتی جسم اس قابل ہو جاتا ہے کہ ایسے مواقع پر بغیر کسی مدد کے غالب آجائے جن میں شروع میں شعوری اعمال کی مدد لازمی ہوتی تھی۔ اس طرح شعور اس خاص کام سے آزاد ہو کر اور کام میں مشغول ہو سکتا ہے۔ اور یہ نیا کام پھر عادی ہو کر نظام عصبی کے بعض نسبتہً غیر شعوری اعمال کے تصرف میں آجاتا ہے۔ اس طرح ہمارا ذہن ہر وقت ترقی کرتا رہتا ہے اور اس قسم کے تطابقات جمع کرتا رہتا ہے جو ماحول کے مطابق کامیاب ردعمل کے لئے لازمی ہوتے ہیں۔ بلکہ ہم اپنی تمام ذہنی ترقی کو حقیقت میں اس طرح بیان کر سکتے ہیں کہ یہ مشتمل ہوتی ہے عادات کے عمل اکتساب پر جو نظام عصبی کی بافتوں میں پیوستہ ہو کر اس فرد کے مستقل ملوکات ہو جاتی ہیں، اور جو ضرورت کے وقت ظاہر ہو کر ایک خاص

موقعہ کی مشکلات کو حل کرتی ہیں۔ اس کے علاوہ جب ماحول کے مطابق تطابق میں زیادہ محنت کی ضرورت نہیں رہتی تو یہ ترقی بھی بالعموم رک جاتی ہے۔

غالباً یہی وجہ ہے کہ مختلف عادات ہم میں ایک خاص عمر تک مستقل ہو جاتی ہیں۔ بہت سی جسمانی عادات، مثلاً صفائی کی عادت، بچپن ہی میں مقرر و متعین ہو جاتی ہیں بعض عصبی عادات (مثلاً ناخن کو دانتوں سے کاٹنے کی) کا بھی یہی حال ہے۔ ہمارے اطوار اور معیار لباس، ہمارا طریق گفتگو اور ہماری آواز، ہماری عام اخلاقی اور مذہبی عادات عام طور پر جوانی میں آکر معین ہوتی ہیں۔ ہمارے پیشہ کے متعلق تمام عادات تو طبعی طور پر دیر میں اکتساب کی جاتی ہیں اور اخلاقی اور مذہبی عادات کے سوا اور سب عادات کے مقابلہ میں یہ زیادہ تغیر پذیر ہوتی ہیں۔ چنانچہ وکیل، طبیب، واعظ، مدرس، بینک کے محرر، کتابوں کے ایجنٹ اور مزدور ہر ایک کی مخصوص حرکات، انداز اور عادات فکر ہوتی ہیں۔ اور ان ہی کی بنا پر ایک ماہر ان میں امتیاز کرتا ہے۔ اگر ہم ان بنیادی عادات میں کوئی اہم اور کلی تغیر کریں تو یہ ہمارے ماحول میں ایک خاص تغیر کا نتیجہ ہوگا جس کی وجہ سے ہم کو دوبارہ تطابقات کرنے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔

خلقی موروثی افعال اور اکتسابی عادات اب اگر ہم ان تمام بیانات پر ایک نظر واپسیں ڈالیں تو ہم کو معلوم ہوگا کہ شعور کو موروثی اضطراری اور نفسی افعال اور اکتسابی عادی افعال سے محدود ہے۔ ہمارا جسم جب اس دنیا میں آتا ہے تو اس کے پاس ان موروثی تطابقات کا سرمایہ بہت کم ہوتا ہے۔ یہ زندگی کی صرف اہم اور فوری ضروریات کے لئے کافی ہوتا ہے، اور ان فوری ضروریات کے علاوہ کسی اور چیز کو حاصل کرنے میں بالکل ناکام رہتا ہے لیکن ہر لمحہ اور ہر گھڑی روشنی، آواز، اور لمس کے ہیجات ان تطابقات میں مخل انداز ہوتے ہیں، کیونکہ ان تطابقات کے جوابات اس خاص موقعہ کی عضوی ضروریات کے بالکل غیر مناسب ہوتے ہیں۔ ایسے ہی موقعوں پر شعور کا ظہور ہوتا ہے اور یہ فوراً ہی مخصوص دوری خصوصیت اختیار کر لیتا ہے۔ شروع میں اس کی تمام فعلیت بالکل مبہم اور ابتدائی ہوتی ہے لیکن رفتہ رفتہ ہم دیکھتے ہیں کہ یہ ان احساسی تہیجات کے حرکی جوابات کے مجموعے میں سے بعض کو چن لیتا ہے جو آلات پر اثر کرتے ہیں۔ یہ جوابات وہ ہوتے ہیں جو ماحول پر مکمل تصرف کرنے میں کامیاب

ہوتے ہیں ۔ اس کے فوراً بعد ہی عادات کی تشکیل ہوجاتی ہے۔ جب یہ عادات مستقل ہوجاتی ہیں تو شعور ان کو چھوڑ کر ایسے مواقع ڈھونڈ لیتا ہے جہاں عادی حرکات کی کمی اور ضرورت ہوتی ہے۔

اس تمام ترقی میں ایک دلچسپ بات یہ ہے کہ جب ہم اضطراری یا عادی عمل میں شعور کو داخل کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو اس سے اس تطابق کی صحت برباد اور اس کی کامیابی مشکوک ہوجاتی ہے۔ چنانچہ نگلنے کے فعل (جو اضطراری ہے) کی طرف توجہ کا نتیجہ اکثر اشخاص کے لئے یہ ہوتا ہے کہ وہ اس فعل کو نہیں کرسکتے۔ مثلاً دوائی کی گولی کھانے میں۔ اسی طرح اگر ہم اپنے چلنے کے طریقے کی طرف توجہ کریں تو ہماری چال بالکل مصنوعی اور اصلی چال سے بالکل مختلف ہوجاتی ہے۔ پبلک کے سامنے سب سے پہلی تقریر کرنے میں جو تجربات ہوتے ہیں ان سے بھی یہی نتائج حاصل ہوتے ہیں۔ ان ہی مثالوں سے ہمکو یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اگر ہم کسی کام میں پریشانی اور ناکامی سے بچنا چاہتے ہیں تو ہمکو چاہیئے کہ تمام توجہ اس کام کی طرف لگا دیں تاکہ نفسی قوت کا ذرا سا حصہ بھی جسمانی حالت کی طرف توجہ کرنے کے لئے باقی نہ رہے۔

عادت اور ارادہ

اگرچہ ہم عام طور پر اس مسئلہ پر اس طریق سے غور نہیں کرتے لیکن ذرا سے سوچ بچار سے ہم کو معلوم ہوجاتا ہے کہ ہمارے ارادے کے تمام مظاہر منحصر ہوتے ہیں عادی مفصل انطباقات کو زیر تصرف لانے کی قابلیت پر۔ مثلاً میں بہت سوچنے کے بعد یہ فیصلہ کرتا ہوں کہ فرض کا تقاضا یہ ہے کہ میں اپنے دوست کی التجا کو رد کردوں۔ اب اگر میں اپنا یہ فیصلہ اپنے دوست سے زبانی کہوں تو مجھکو بولنے کی عادات کا دست نگر ہونا پڑتا ہے، اور یہ عادات وہ ہیں جن کو میں نے بچپن میں بہت دقت سے حاصل کیا تھا لیکن جو اس وقت نہایت سہل ہیں۔ اسی طرح اگر میں اپنے اس فیصلہ سے بذریعہ تحریر اپنے دوست کو مطلع کروں تب بھی مجھکو عادی افعال کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے۔ غرضیکہ میں کسی ایسے طریقے سے اپنے اس فیصلہ کی اطلاع اپنے دوست کو نہیں دے سکتا جس میں اسی یا کسی اور قسم کی مفصل حرکات شامل نہ ہوں، اور جن کو عادات میں شمار نہ کیا جاسکے۔ لہذا عصبی عادات کا کام صرف یہی نہیں کہ شعور کو معمولی افعال کی نگرانی سے آزاد کردیں بلکہ یہ ایک ایسا آلہ بھی ہے جس کے ذریعہ سے ذہن کی وہ خصوصیت جسکو ہم ارادہ کہتے ہیں اس کے احکام کو پورا کرتی ہے اور جو ہمارے ذہنی فیصلوں اور انتخابات

کو عملی دنیا میں کامیاب بناتی ہے۔ عادات کے بغیر ہمارا شعور روزمرہ کے کاموں سے آگے نہیں بڑھ سکتا۔ محض عادت کی وجہ سے یہ مختلف تطابقات پر فتح حاصل کرتا ہے اور اپنی ضرورت کے موافق خاص خاص تطابقات کو محفوظ کر لیتا ہے ؟

عقلی عادات اس موضوع پر ہم زیادہ بحث نہیں کر سکتے لیکن یہ بتا دینا شاید مفید ہوگا کہ کسی مضمون، (مثلاً ریاضی) پر عبور حاصل کرنے کے لئے اسی قسم کی عادات قائم کرنے کی ضرورت ہوتی ہے اور یہ اس مضمون میں مہارت حاصل کرنے کے بعد بھی باقی رہتی ہیں اور ضرورت کے وقت کام آتی ہیں۔ ہمارا عام خیال یہ ہے کہ اس قسم کی عادات کو عضلی حرکات سے کوئی تعلق نہیں ہوتا اگرچہ ہم اس کو فوراً تسلیم کر لیتے ہیں کہ ایک مضمون میں مہارت حاصل کرنے کا طریقہ صرف یہ ہے کہ ہم اس کو استعمال کرتے رہیں، اور کچھ نہ کچھ اس کے متعلق کرتے رہیں۔ اس "عدکرنے" کو ہم بعض اوقات خالصۃً ذہنی سمجھتے ہیں لیکن ہر صورت وحالت میں حرکات شامل ہوتی ہیں۔ اور اگر بفرض محال حرکات شامل نہ بھی ہوں تب بھی عادت کا عام اصول قائم رہتا ہے کیونکہ یہ ایک ایسا قانون ہے جو عصبی تموجات کے انتقال کو ظاہر کرتا ہے۔ اگر ہم اس کو نظر انداز کر دیں کہ عادت میں ہمارا شعور اور باتیں حاصل کرنے کے لئے آزاد ہو جاتا ہے تب بھی یہ ظاہر اور یقینی ہے کہ اس سے تیزی اور کامیابی میں زیادتی اور تھکان میں کمی ضرور ہوتی ہے ؟

ان خاص شعبوں میں مہارت حاصل کرنے کے علاوہ ہماری "عادات فکر" ذہن کے متعلق ہم سے کہا جاتا ہے کہ ان کو ترقی دینی چاہئے) اصل میں زیادہ تر توجہ کے استعمال کرنے کی عادات ہیں۔ چنانچہ ہم کو یقین دلایا جاتا ہے کہ ایک خاص قسم کے مطالعہ کو جاری رکھنا مفید ہوگا کیونکہ اس سے ہم مرغوب عادات فکر سیکھتے ہیں۔ اب اگر اس یقین میں صرف تمنا ہی نہیں تو اصل میں اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ہم ایک مفید علم سے اس قدر مانوس ہو جائیں کہ قریب قریب اس کی عادت پڑ جاتی ہے یا یہ کہ ایک نئے مضمون کے مطالعہ کرنے کے طریقوں سے واقفیت ہو جاتی ہے اور اس طرح اس کی طرف توجہ کرنے اس کو منطقی طور پر تقسیم کرنے اور اس میں مختلف تعلقات کو معلوم کرنے کی ایک مستمر کوشش کی عادت پڑ جاتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ آیا کوئی ایسا مطالعہ بھی ہے جو ان نتائج کو پیدا

کرنے میں مفید ہو سکتا ہے؟ ہم اس کا جواب مناسب طور پر تو صرف کتاب کے اختتام پر دیا جاسکتا ہے، لیکن اس وقت یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ ہم اکثر محض صوری تعلیم جس کو کسی خاص موضوع اور مخصوص نتائج سے تعلق نہیں ہوتا، غلطی سے اتنی اہمیت دے دیتے ہیں ؛

عادت کی اخلاقی حیثیت

اگر ہم عادت کی عضویاتی اہمیت اور عصبی بافتوں میں اس کی بنیاد کو بخوبی ذہن نشین کر لیں، تو اخلاقیات کے لئے اس کی اہمیت بھی ظاہر ہو جاتی ہے۔ ایک عادت کو توڑنے کے لئے ایک نا دنانہ اور مصلحانہ وطیرہ اختیار کر لینا ہی کافی نہیں، ایسا کرنا تو بہت آسان ہوا کرتا ہے۔ عادت کو چھوڑنے کے لئے ہم کو نظام عصبی کے بعض حصوں میں کامل تغیر کرنا پڑتا ہے۔ اس تغیر کو پیدا کرنا ہی مشکل کام ہے۔ ہمارا ارادہ کتنا ہی راسخ ہو لیکن اس سے مدت العمر کی عصبی عادات کے اثرات فوراً زائل نہیں ہو سکتے۔ اور اگر یہ عادات مضر ہیں تو ان کی غلامی یقیناً قابل رحم اور غالباً مستقل ہوا کرتی ہے۔ اس کے برخلاف فرد اور جماعت کے لئے مستقل اخلاقی عادات کی اہمیت کا اندازہ کرنا مشکل ہے۔ اس قسم کی عادات کا وجود دوام اور ثقاہت کا ہم معنی ہوتا ہے اور ان ہی کی بنا پر ان افراد یا جماعات پر بھروسہ کیا جاسکتا ہے۔ عمر بھر کی اخلاقی عادت کو ترک کرنا ناممکن ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ان کے ٹوٹنے کے دلخوش کن نتائج سے ہم ذرا دیر کے لئے بہک جائیں لیکن ظاہری افعال میں ان کا توڑنا محال ہے۔ جس شخص کی کی تمام عمر گناہگاری میں گزری ہو وہ بمشکل نیک اور پارسا بن سکتا ہے۔ اسی طرح ایک نیک اور پارسا آدمی اپنی نیکی اور پارسائی کا غلام ہوا کرتا ہے۔ وہ اس کو چھوڑ نہیں سکتا۔ ہم میں کون شخص ایسا ہے جو سڑک پر جا کر اس آدمی کو قتل کر دے جو سب سے پہلے اس کے سامنے آئے؟ اس قسم کا فعل ہمارے لئے ناممکن ہے بشرطیکہ ہمارے ہوش و حواس درست ہوں ؛

ان بیانات کی روشنی میں کوئی شخص عادات کی اخلاقی اہمیت کے اندازہ کرنے میں مبالغہ نہیں کر سکتا۔ ہر بالغ العمر انسان کا نصب العین یہ ہونا چاہئے کہ وہ جسم کو اپنا حلیف بنائے نہ کہ حریف کیونکہ اسی جسم میں ہماری تمام عادات جاگزیں ہوتی ہیں۔ اس کو چاہئے کہ اس نصب العین کو حاصل کرنے کے لئے بہت سختی اور عقلمندی کے ساتھ کوشش کرے۔ کوئی شخص یہ نہیں بتا سکتا کہ کس وقت ایک بری عادت کو ترک کرنا ناممکن ہو جائیگا لیکن

ہمکو یہ یقین کے ساتھ معلوم ہے کہ ہماری عصبی بافتیں ہمارے افعال کے نتائج جمع کر رہی ہیں اور لہذا ایک وقت وہ آنے والا ہے جب محض نیت صادق سے ہماری حماقتوں کے عذاب کا کفارہ نہ ہو سکیگا۔ جو شخص ایک بری عادت میں گرفتار ہو چکا ہے اور اس سے رہائی پانا چاہتا ہے اس کو یہ نصیحت کی جا سکتی ہے کہ وہ نیا طرز عمل فوراً اختیار کرلے اور مناسب موقعہ کی تاک میں نہ رہے۔ اس کو چاہیئے کہ اپنی اس بری عادت کو فوراً ترک کر دے بشرطیکہ اس طرح فوراً ترک کرنے سے اسکو کوئی جسمانی ضرر پہنچنے کا اندیشہ نہ ہو۔ اس کو چاہیئے کہ وہ اپنے آپ کو ایسے ماحول میں رکھے جہاں وسوسہ کا گذر نہ ہوتا ہو۔ اس کو صرف یہی کوشش نہ کرنی چاہیئے کہ وہ اس بری عادت کو روک دے بلکہ اس کی جگہ کوئی اچھی عادت بھی اختیار کرنی لازمی ہے۔ یہ بھی خیال رکھنا چاہیئے کہ وہ ہر وقت مناسب طریق سے کسی نہ کسی کام میں مصروف رہے یہاں تک کہ اس کو یقین ہو جائے کہ وہ بری عادت کی گرفت سے آزاد ہو چکا ہے ٭

ہمکو نہایت کشادہ دلی سے یہ اقرار کرلینا چاہیئے کہ عادت کے فوائد محدود ہیں۔ اگر تمام دنیا وہی کام کرتی جو ہمیشہ سے ہوتا چلا آیا ہے تو ہمارا تمام تمدن اس قدر ترقی نہ کرتا۔ لیکن وہ تمام تغیرات جن کو بہت سے عقلمند آدمیوں نے بالاتفاق نوع انسان کے لئے مفید قرار دیا اور ترقی پذیر عادات کی تمام تبدیلیاں یہ سب کے سب ان ذاتی عادات سے تعلق نہیں رکھتے جن سے منحرف ہونے میں بہت سی برائیوں کا اندیشہ ہے ٭

اخلاقی ترقی ہمیشہ وسیع تر اغراض کے متعدد عمل اور زندگی کی صحیح تر تصویر حاصل کرنے کا دوسرا نام ہوا کرتی ہے۔ اس سے قدیم اور مسلمہ عادات زندگی بدل سکتی ہیں لیکن ذاتی دیانتداری، ثقاہت اور عفت کے ان اصول سے منحرف ہونا لازمی نہیں ہوتا جن کو تاریخ عالم نے بارہا صحیح و سلیم اور مسرور حیات انسان کی بنا ثابت کیا ہے ٭

توجہ، تمیز اور تلازم

شعور اور توجہ

ہم نے شروع ہی میں کہہ دیا ہے کہ ہم اپنے نفسیاتی مطالعہ میں حیاتیاتی نقطۂ نظر اختیار کرینگے اور ہر قدم پر یہ معلوم کرنے کی کوشش کرینگے کہ ذہن ایک فرد بشر کو ماحول سے مطابقت کرنے میں کسطرح مدد دیتا ہے۔ اگر ہم اس عام بیان سے قطع نظر کرلیں کہ شعور کا اصلی کام یہ ہے کہ وہ اس قسم کی فعلیتوں کی اصلاح کرے اور اس کے بجائے اس عمل انضباط کی مثالیں لیکر ان پر غور کریں تو ہمکو معلوم ہوگا کہ یہ عمل ٹھیک اس جگہ ہوتا ہے جس کو ہم مقام توجہ کہتے ہیں۔ اور ہمکو یہ بھی معلوم ہو جائیگا کہ توجہ ہی شعوری فعلیت کی روح رواں ہے اور یہی اس کی قوت حیات کا اہم مرکز ہے۔ ہم غیر واضح طور پر ہم سب توجہ کے اس مفہوم کو تسلیم کرتے ہیں۔ چنانچہ جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ نوزائیدہ بچہ کسی چیز کی طرف توجہ کر رہا ہے تو ہم سمجھتے ہیں کہ اس کا ذہن بیدار ہوگیا ہے۔ اس کے علاوہ ہم بچوں کی عقلی ترقی اور قوت کا اندازہ ایک خاص سلسلۂ خیالات کی طرف بہت دیر تک توجہ کرنے کی روزافزوں قابلیت سے کرتے ہیں۔ مجنونوں کے طبیبوں اور عصبی اختلالات کے ماہرین کا خیال ہے کہ ذہنی امراض کے ساتھ ہمیشہ توجہ کی قابلیت میں بھی خلل واقع ہو جاتا ہے۔ ضعف عصبی کی بعض صورتوں میں توجہ نہایت درجہ غیر ثابت ہوتی ہے اور بہت جلدی جلدی ایک موضوع سے دوسرے کی طرف منتقل ہوتی رہتی ہے۔ چنانچہ دیوانگی میں اکثر اسی قسم کی لیکن ذرا شدید توجہ غیر متعلق اور غیر منتظم خیالات کی طرف ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف عصبی سودا کی خفیف صورتوں کی طرح مالیخولیا میں توجہ خاص خیال کی طرف منعطف ہو جاتی ہے اور بہت عرصہ تک

زندگی کے کسی اور کام کی طرف منتقل نہیں ہو سکتی۔

توجہ کی تعریف

جب ہم توجہ کی تعریف کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو ہمکو اسی قسم کی مشکلات سے دوچار ہونا پڑتا ہے جو شعور کی تعریف میں پیش آئی تھیں۔ ان مشکلات کے وجوہ بھی دونوں صورتوں میں ایک ہی ہیں جب تک ہمیں شعور باقی ہے اس وقت تک توجہ بھی ایک درجہ تک موجود ہے۔ لہذا لفظ توجہ کو استعمال کئے بغیر توجہ کی تعریف کرنا ذرا مشکل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ توجہ کو صرف "شعور کی ایک عام یا کلی خصوصیت" یا "شعور کی ایک عام صورت" اور "بالخصوص انتظار کی حالت" کہا گیا ہے۔ توجہ کی ایک تسلی بخش تعریف کی عدم موجودگی میں ہم مثالوں کے ذریعے سے اس کے مفہوم کو واضح کر سکتے ہیں۔ جب ہم ایک چھپی ہوئی کتاب کے کسی صفحے پر نظر ڈالتے ہیں تو اس کا ایک حصہ، اور ممکن ہے کہ ایک لفظ، ایسا ہوتا ہے جو باقی صفحے کی نسبت زیادہ صاف اور واضح دکھائی دیتا ہے۔ کتاب کے حاشیہ کے باہر کی چیزیں بھی بہت نامکمل طور پر ہمارے سامنے رہتی ہیں۔ شعور کا میدان اس بصری میدان کے مشابہ ہوتا ہے۔ اس میں بھی ایک مرکزی مقام ایسا ہوتا ہے جو اور مقامات کی نسبت زیادہ وضاحت کے ساتھ ہمارے شعور میں ہوتا ہے اس مرکزی مقام کے باہر وہ تصورات یا اشیا ہوتی ہیں جو آہستہ آہستہ اور بتدریج غیر واضح ہوتی جاتی ہیں اسی حقیقت کو کہ ہمارے شعور کا ایک مرکزی حصہ ہوتا ہے جو ذہن کی دقتی فعلیت کو ظاہر کرتا ہے، توجہ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ تعریف شعور کے مظروف کی مدد سے کی گئی ہے۔ بالڈون[1] نے اس ہی حقیقت کو ملحقہ شکل نمبر ۳۳ سے ظاہر کیا ہے۔ توجہ

شکل ۳۳

شعور کے میدان کا ترسیمی اختصار۔ (۱) غیبہ شعوری (عضو باقی) (۲) تحت شعوری بعض ماہرین نفسیات۔

[1] Baldwin

اس کو (۱) تمیز نہیں کرتے۔ (۳) منتشر اور غیر واضح شعور۔ (۴) زیادہ فاصل اور واضح شعور بالعموم اس میں اور (۵) توجہ کے مرکزی مقام میں امتیاز نہیں کیا جاتا۔ یہ تمام قطعے ایک دوسرے میں ملے ہوتے ہیں اور اس طرح الگ الگ نہیں ہوتے جیسا کہ شکل کی لکیروں سے معلوم ہوتا ہے]

کے مرکزی مقام کے باہر اعمال ذہنی کے حاشیہ کو جیمس[1] نے "شعور کا آنچل" کہا ہے۔ خواہ ہم اپنے اردگرد کی دنیا کی چیزوں پر توجہ کر رہے ہوں یا خود اپنے ذہن کے تصورات کی طرف اس قسم کا آنچل ہر جگہ موجود ہوتا ہے۔ اور یہ احساسات اور تصورات سے مرکب ہوا کرتا ہے۔ ہماری توجہ کسی چیز کی طرف ہو ہم کسی حالت میں بھی دیگر احساسی اور تصوری اعمال سے بے خبر نہیں ہوتے۔

وہ احساسات اور خیالات جن کی طرف ہم توجہ کرتے ہیں بالعموم ہمارے شعور میں زیادہ دیر تک اور زیادہ استقلال کے ساتھ رہتے ہیں۔ اور باقی ماندہ حصہ کی نسبت زیادہ واضح اور شدید ہوتے ہیں۔ چنانچہ اگر ہم کسی راگ کی طرف خاص طور پر توجہ کریں تو ہم اس کی صحیح کیفیت کو اس حالت کی نسبت زیادہ مکمل طور پر معلوم کر سکتے ہیں جب ہم اس کو بے پروائی کے ساتھ سن رہے ہوں۔ توجہ کی صورت میں یہ زیادہ شدید معلوم ہوتا ہے اور شعور میں یہ یقیناً زیادہ دیر تک باقی رہنے کی طرف مائل ہوتا ہے۔ اس قسم کے بیانات سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہم بعض اوقات توجہ کی اصطلاح کو ذہنی فعلیت کے مترادف کی حیثیت سے استعمال کرتے ہیں۔ اور اسی نقطۂ نظر سے ہم کسی شے یا شعور کے کسی حصے کی طرف توجہ منعطف کرنے کے معنی دینے کو جائز قرار دے سکتے ہیں۔ کیونکہ کسی چیز کی طرف توجہ منعطف کرنے کا دوسرا مطلب یہ ہے کہ ہم اپنی ذہنی فعلیت کو اس کے لئے وقف کر دیں۔ لیکن ہم اپنی اس ذہنی فعلیت کو طلب کہتے ہیں لہذا ہم یہ نتیجہ نکال سکتے کہ توجہ طلب یا ارادہ کی ایک ابتدائی صورت ہے اور اس میں کسی شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے۔

اس بحث سے ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ توجہ پر دو مختلف طریقوں سے بحث ہو سکتی ہے۔ ہم صرف ذہنی فعلیت پر زور دے سکتے ہیں جو ہر توجہ میں ظاہر ہوتی ہے اور ہم یہ بھی کر سکتے ہیں کہ اس قسم کے توجہی شعور کے کسی لمحہ کی ترکیب پر غور کریں اور اس طرح یہ معلوم کر لیں کہ اس میں ایک مرکزی مقام ہوتا ہے اور اس کے باہر دھندلا

[1] James

حاشیہ۔ ان دونوں حیثیتوں میں سے کسی ایک پر زور دینے سے اس امر واقعی میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی کہ وہ ذہنی فعلیت جس کو ہم ان دو طریقوں سے بیان کر رہے ہیں ایک ہی ہے۔ لہذا اس باب کے باقی حصے میں ہم کہیں بھی توجہ کے عمل کے ان دونوں حصوں میں امتیاز کرنے کی کوشش نہ کرینگے۔ اگرچہ ہماری تمام دلچسپی توجہ پر بحیثیت ذہنی فعلیت کی مثال کے صرف ہوگی۔ توجہ کی بہترین عملی تعریف اس تحلیل اور توصیف سے حاصل ہوگی جسکی کوشش اس باب کے باقی ماندہ حصے میں کی گئی ہے۔

توجہ میں انتخابی فعلیتوں کا انکشاف

توجہ کے افعال کی سب سے نمایاں خصوصیت غالباً ان کی ماہیت انتخابی ہے۔ اس کے اس وظیفہ کی ماہیت واقعات پر غور کرنے سے اور زیادہ واضح ہو جائیگی۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ نظام عصبی کی ساخت ایسی ہے کہ یہ اپنے آلاتِ حس کی مدد سے عالم طبیعی کی حرکات کی مختلف شکلوں (مثلاً روشنی، حرارت، آواز وغیرہ) سے اثر پذیر ہو سکتا ہے۔ خود اس حقیقت کو بعض دفعہ عضوی انتخاب کہا جاتا ہے چنانچہ عالم طبیعی میں ارتعاش کی ہر کثرت و تعداد میں سے معمولی شبکیہ صرف ان کا جواب دیتا ہے جو تقریباً ۴۴۰ پدم اور ۷۹۰ پدم فی ثانیہ کے درمیان واقع ہیں۔ اسی طرح سے کان بھی آواز کے ارتعاشات میں سے ایک خاص مجموعہ انتخاب کر لیتا ہے۔ اور علیٰ ہذا القیاس دیگر حواس۔ اس میں شک نہیں کہ عالم طبیعی میں ارتعاش کی بہت سی صورتیں ہیں جن سے ہم جزواً یا کلاً متاثر نہیں ہوتے کیونکہ ہمارے پاس کوئی آلہ حس ایسا نہیں جو ان کی شرح رفتار کا جواب دے سکے۔ اور اس طرح ہم ان کو وصول کرنے کے قابل نہیں ہوتے ایکس رے[1] اور تموجات مقناطیسی اس قسم کے طبیعی مظاہر کی مثالیں ہیں بہرکیف یہ باور کر لینا مشکل نہیں کہ ایسے ان گنت تہیجات جن سے ہم متاثر ہوتے ہیں ہمیشہ آلاتِ حس پر متصادم ہوتے ہیں، اور اگر ہم کو ان میں سے ہر ایک کا ایک ہی وقت

---

[1] ریڈیم میں سے بہت سی قسم کی شعاعیں نکلتی ہیں ایک ایکس رے یا "لاشعاع" ہوتی ہے۔ اس کی خاصیت یہ ہوتی ہے کہ دھاتوں، ہڈیوں اور ٹھوس چیزوں میں سے یہ ویسے نفوذ کر سکتی ہیں جیسے معمولی روشنی کی شعاع شیشے میں سے گویا اس کے لئے ہر ایک چیز شفاف ہوتی ہے۔ اس شعاع کو بغیر ریڈیم کے بجلی سے بھی حاصل کیا جا سکتا ہے۔ (مترجم)

میں شعور ہوتا تو ہمارا ذہن ایک عجیب و غریب معجون مرکب بن جاتا۔ حقیقت یہ ہے کہ ان ہیجانات میں سے چند ایک ہی وقت میں اس قشری ردعمل کے پیدا کرنے میں کامیاب ہوتے ہیں جو شعور کے ساتھ پایا جاتا ہے، اور اسی وجہ سے ایک خاص وقت میں ہم اتنے ذرا سے حصے کے سوا کسی اور کو معلوم نہیں کر سکتے۔ ظاہر ہے کہ نفسی طبیعی جسم ان اشیاء کے مجموعے میں سے ایسی اشیا کو منتخب کر لیتا ہے جن کی طرف توجہ کیجا سکتی ہے اور اس طرح وہ شعور میں آسکتی ہیں۔ چنانچہ ایک پر لطف کتاب پڑھتے وقت ہم بازار میں گاڑیوں کی گھڑگھڑاہٹ، لیمپ کے دھوئیں کی بو، کپڑوں کے بدن سے چھو لینے کے احساسات وغیرہ سے بالکل بے خبر ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح جب ہم کسی سلسلہ خیالات میں منہمک ہوں تو ہماری توجہ ایک خیال سے دوسرے خیال کی طرف ان کے مناسب یا مفید ہونے کے مطابق منتقل ہوتی رہتی ہے۔ ایک ہی طبیعی شے پر مختلف طریقوں سے توجہ کی جا سکتی ہے، اور اس طرح وہ ذہن میں بہت سی چیزوں کے ہم معنی ہو جاتی ہے۔ مثلاً اگر میں ایک گم شدہ کاغذ کی تلاش میں میز پر دیکھوں تو یہ ایک بالکل علیحدہ چیز ہوتی ہے اور جب اسی میز پر یہ معلوم کرنے کے لئے نظر ڈالوں کہ کہیں لکڑی کی ہے تو یہ میز دوسری صورت اختیار کر لیتی ہے۔ اور اسی طرح اگر اسی میز پر اس حیثیت سے نگاہ ڈالوں کہ آیا یہ ایک خاص دروازے میں سے نکل جائیگی یا نہیں تو یہ تیسری چیز بن جاتی ہے۔ اگر استدلالات میں یہ انتخابی فعلیت نہ ہوتی تو ہم کوئی مناسب ذہنی ترقی نہ کر سکتے بلکہ ہم ہمیشہ اپنے متفرق تصورات کے رحم و کرم پر رہتے۔ توجہ کے اس انتخابی وظیفہ پر غور کرنے کا بہترین اور مفید ترین طریقہ یہ ہے کہ اُن مختلف صورتوں کی تحلیل کیجائے جن میں توجہ اپنا عمل کرتی ہے۔

توجہ کی صورتیں اعمال توجہی کی غالباً اصلی اور یقیناً قدیم ترین تقسیم فعلی اور انفعالی یا ارادی اور غیر ارادی میں ہے۔ اس سے زیادہ تفصیلی تقسیم ایک اور صورت کا اضافہ کرتی ہے اور اس طرح (۱) ارادی (۲) عدیم الارادہ یا خود رو اور (۳) غیر ارادی توجہ کو تسلیم کرتی ہے۔ ہم نے بھی اسی تقسیم کو اختیار کیا ہے۔

الف۔ ارادی توجہ فعلی یا ارادی توجہ کا مفہوم نام ہی سے ظاہر ہے یعنی وہ توجہ جو ارادی فعلیت کا نتیجہ ہوتی ہے۔ اس کی واضح صورت اول ایسا ذہنی جہد اور کوشش ہے جو پہلے سے موجود ہوتی ہے۔ جب ہم کسی چیز کی طرف ارادۃً توجہ کرتے ہیں تو ہماری توجہ ارادی ہوتی ہے لیکن اگر ہم چیز

جس کی طرف ہم توجہ کر رہے ہیں کچھ ہی ہو، یہ آواز ہو یا بو، ایک ایسی چیز ہو جس کو ہم دیکھ رہے ہوں یا ایسی چیز جس کو ہم چھو رہے ہوں، ذہن میں ایک خیال ہو، کوئی یادداشت ہو یا جذبہ، جب تک کہ اس کی طرف قصداً توجہ کی جا رہی ہے اس وقت تک یہ ارادی توجہ کی ایک مثال ہے۔

مطالعہ باطن کے ذریعہ سے اس امر کی تصدیق کرنا مشکل نہیں کہ خاص خاص حدود میں ہم اپنی ذہنی فعلیت کو جہاں چاہیں لگا سکتے ہیں۔ ممکن ہے کہ قاری کو کتاب کے اس حصے تک پہنچنے سے قبل بہت سے موقعے ایسے آئے ہوں جہاں اس کو توجہ کرنے کی ارادی کوشش کی ضرورت پڑی ہو تاکہ اس کا ذہن کسی اور دلکش موضوع کی طرف منتقل نہ ہو جائے۔ فعلی توجہ میں وہ انتخابی وظیفہ بہت نمایاں ہو جاتا ہے جس پر ہم نے چند اوراق قبل ہی اس قدر زور دیا ہے۔ اس کے علاوہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ چونکہ توجہ کی اس قسم میں ہم اپنے خیالات کو قصداً اور ارادۃً ایک خاص طرف منتقل کرتے ہیں اس لئے یہ کامل طور پر ترقی یافتہ صورت میں اور قسموں کے بہت بعد ظاہر ہوتی ہے کیونکہ اور قسموں میں وسیع تجربے کی ضرورت بہت کم ہوتی ہے۔ اپنے خیالات کو دوسری طرف منتقل کرنے کے لئے قصد کرنے اور تجویز بنانے کی قابلیت لازمی ہے، یہ قابلیت کس قدر ابتدائی کیوں نہ ہو۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ قصد اور تجویز دونوں تجربے اور تکمیل کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ بہت چھوٹے بچے ارادی توجہ کے قابل نہیں ہوتے، اگرچہ ان میں عدیم الارادہ اور غیر ارادی توجہ کی شروع ہی سے صلاحیت ہوتی ہے۔

ب۔ عدیم الارادہ توجہ اس بات کو معلوم کرنے کے لئے غالباً ہم کو اپنے روزمرہ تجربات کو بہت برتا لینے کی ضرورت نہ پڑے گی کہ ہر چوبیس گھنٹوں میں ہم ایسی اکثر چیزوں کی طرف توجہ کرتے ہیں جن کی طرف توجہ کرنا کسی خاص قصد کا نتیجہ نہیں ہوتا، اور اس لئے ان کی طرف ہماری توجہ ارادی نہیں کہی جا سکتی لیکن اس کے ساتھ ہی ان کی طرف ہم اپنے ارادے کے خلاف بھی توجہ نہیں کرتے۔ اس قسم کے واقعات عدیم الارادہ یا خودرو توجہ کی مثالیں ہیں۔ خودرو توجہ کی ماہیت چند مثالوں سے واضح ہو جائے گی۔

اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ہم کو اچانک معلوم ہوتا ہے کہ بہت دیر سے ہمارا ذہن

بعض غیر متعلق خیالات میں مصروف ہے۔ ایک ایسے موضوع کی طرف جس سے ہم دلچسپی رکھتے ہیں، بہت دیر تک توجہ ہمیشہ اسی قسم کی ہوتی ہے۔ ہماری توجہ کسی کوشش کا نتیجہ نہیں ہوتی بلکہ ہم کو اس بات کی کوشش کرنی پڑتی ہے کہ ہم اپنی توجہ کو کسی اور طرف منعطف کریں۔ ایک لڑکا کھیل کود میں دلچسپی رکھتا ہے، اس کو اس کی ضرورت نہیں پڑتی کہ وہ اخبار میں کسی فٹ بال میچ کے حالات کو پڑھنے کی طرف توجہ کرے۔ اس کے برخلاف کسی اور مسئلہ کی طرف اس کی توجہ ہماری ترغیب یا خود اس کے ارادے کا نتیجہ ہوتی ہے۔

اکثر یہ کوشش کی گئی ہے کہ ایسی اشیاء کی ایک فہرست مرتب کی جائے جن کی طرف ہماری توجہ خودرو ہوتی ہے۔ اور حالات غیر متغیر رہنے کی صورت میں ہم شدید تہیجات، مسرت آفرین اشیاء، متحرک چیزوں اور ان انسانوں، حیوانوں اور چیزوں کی طرف خودرو طریقے سے توجہ کرتے ہیں جو کسی جذبے کا باعث ہوں۔ اس قسم کی فہرست کو اختیار کرنے کے لئے لازمی ہے کہ اس میں کچھ تبدیلیاں کرلی جائیں۔

چونکہ خودرو توجہ کی ان مثالوں سے ہماری دلچسپیوں کا پتہ چلتا ہے اس لئے ان ہی سے ہم اپنے ذہن اور اس طرح اپنے ارادوں کی ماہیت کے متعلق بہت کچھ معلومات حاصل کر سکتے ہیں۔ اس خصوصیت میں یہ ارادی توجہ کے قریب تر ہیں۔ میری تمام دلچسپیاں میرے ذہنی اور اخلاقی کیرکٹر کا عکس ہوتی ہیں۔

ج۔ غیر ارادی توجہ | ارادی اور عدیم الارادہ توجہ میں اصلی فرق خواہ کچھ ہی ہو بہر حال دونوں میں توجہ ہمارے ارادے کے خلاف نہیں ہوتی۔ لیکن بہت سی مثالیں اس قسم کی ہیں جنہیں کم از کم بظاہر اس قسم کی توجہ ہوتی ہے۔ اسی توجہ کو "غیر ارادی" کہا گیا ہے مثلاً جس وقت میں یہ لکھ رہا ہوں اس وقت اگر دروازہ زور سے کھولا جائے تو میں اس کی آواز کو سننے پر مجبور ہونگا خواہ میں نہ سننے کی کتنی سخت کوشش کیوں نہ کروں اس میں شک نہیں، کہ اگر میں کسی کام میں بہت مصروف ہوں تو بڑے سے بڑا شور و غل بھی مجھ پر اثر نہیں کر سکتا، مشغول آدمیوں کے لئے معمولی آوازوں مثلاً گھڑی کی آواز سے بے خبری اس قدر عام ہے کہ اس پر بحث کرنا ہی بیکار ہے۔ بعض اوقات ایسی صورتوں میں شدید زخم بھی معلوم نہیں ہوتے۔ ایک مشہور قصہ

ہے کہ شہر سائیراکیوس ٹوٹا جا رہا تھا اور حکیم ارشمیدس اپنے مکان میں مطالعہ میں غرق تھا۔

صحیح ہے کہ جب کوئی شخص ایک دلچسپ اور دلکش کام میں مصروف ہو تو وہ بعض ایسے احساسی ہیجانات سے بے خبر ہو جاتا ہے جو عام حالات میں اس کے شعور میں ہوتے ہیں لیکن یہ بھی امر واقعی ہے کہ ایسی حالتوں میں بھی کافی شدید ہیجانات زبردستی ہمارے شعور میں داخل ہو جاتے ہیں۔ اس بات پہ یقیناً ہم سب متفق ہونگے کہ بلند آوازیں، بہت بری بوئیں، اور تیز روشنی، سب کے سب ارادے کے خلاف ہماری توجہ کو اپنی طرف کھینچ لیتے ہیں۔ لیکن بعض تجربات ایسے بھی ہوتے ہیں جن میں احساسی ارتسامات کے علاوہ تصورات اور خیالات بھی ہماری مرضی کے خلاف ہماری توجہ کو اپنی طرف منعطف کر لیتے ہیں۔ مثلاً ایک سودائی شخص میں یہ قابلیت نہیں ہوتی کہ وہ اپنی توجہ کو جسمانی امراض کی طرف سے ہٹالے، یہ امراض واقعی ہوں یا وہمی۔ وہ ان خیالات کو بھول جانے کی کوشش کرتا ہے لیکن پھر ذرا ہی دیر کے بعد وہی تکلیف دہ خیال دوبارہ عود کرتا ہے اور اس کی توجہ کو اپنی طرف کھینچ لیتا ہے۔

جذبات کے بعض شدید تجربات بھی تصورات کے شعور میں اسی طرح زبردستی داخل ہونیکو واضح کرتے ہیں۔ چنانچہ انتہائی خوشی، انتہائی رنج اور غایت تفکرات ان سب کو بہت دیر تک دور نہیں رکھا جا سکتا۔ ہم یہ کر سکتے ہیں کہ توجہ کو مجبوراً اس دن کے مقررہ کاموں کی طرف لگائیں اور کچھ دیر کیلئے ہم اس میں کامیاب بھی ہو سکتے ہیں لیکن تھوڑی ہی دیر بعد ہم اپنے آپکو پھر اسی خیال میں غرق پاتے ہیں جس کو ہم نے رد کرنے کی کوشش کی تھی۔ بعض مصنفین تصورات کی طرف ارادے کے خلاف توجہ کو غیر ارادی توجہ کہنا مرجح نہیں سمجھتے۔ لیکن اس میں شبہ نہیں کہ توجہ کی کسی اور قسم کی نسبت شدید احساسی ہیجانات کی طرف جبری توجہ سے اس کو زیادہ تعلق ہے۔ اور اسی واسطے اس کو بھی ہم غیر ارادی توجہ ہی میں شامل کرینگے۔

توجہ کی مختلف اقسام کے باہمی تعلقات

ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ تخلیقی لحاظ سے غیر ارادی اور خود رو توجہ ارادی توجہ سے پہلے ظاہر ہوتی ہے اور بچے کے سب سے پہلے تجربات میں احساسی ہیجانات کی طرف خود رو توجہ کو بہت دخل ہوتا ہے۔

اور چونکہ ان تہیجات میں سے بعض بچہ کو مجبور کرتے ہیں کہ وہ ان کی طرف توجہ کرے، اس لئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ اُن میں غیر ارادی توجہ بھی ہوتی ہے۔ لیکن اگر ہم "غیر ارادی توجہ" کی اصطلاح کو صرف ان واقعات تک محدود کردیں جن میں ہم اپنے ارادے کے خلاف توجہ کرتے ہیں تو بچے کی توجہ کو اس نام سے پکارنا ذرا مشکوک ہوجاتا ہے، کیونکہ ہم یقین کے ساتھ نہیں کہہ سکتے کہ ایک نوزائیدہ بچے میں کوئی ارادہ ایسا ہوتا ہے کہ وہ ایک مہیج کی طرف توجہ نہ کرے۔ اس لحاظ سے خودرو توجہ جو طبیعی ماحول کے احساسی مواد پر زیادہ تر عمل کرتی ہے، اعمال توجہی کی غالباً سب سے زیادہ قدیم اور اصلی صورت ہے؛

(۱) ارادی توجہ تو ظاہر ہے کہ خودرو توجہ سے بالتبع لازم آتی ہے۔ یہ ایسی حالتوں میں فوراً ظاہر ہوجاتی ہے، جہاں توجہ کے افتراق کا اندیشہ ہوتا ہے، یعنی جہاں موجودہ عمل توجہی کے خلاف کسی اور طرف توجہ کرنے کا میلان ہو۔ ظاہر ہے کہ یہ صرف اس وقت ہوسکتا ہے جب ہم عقلاً اس قدر ترقی کرچکے ہوں کہ جب ایک ایسے میلان یا فعل، یا کم و بیش مقررہ و معین تجویز کی مخالفت کرسکیں جو ہماری موجودہ فعلیتوں کے مخالف ہو۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ ارادی توجہ میں ہم اپنے آپ کو ایک خاص شے یا تصور کی طرف توجہ کرنے پر مجبور کرتے ہیں تو ہمارا مطلب لازمی طور پر یہ ہوتا ہے کہ ہم اپنے تمام ذہن کی مدد سے ایسی اشیا یا خیالات کو جو ہماری توجہی فعلیت میں مخل انداز ہوتے ہیں دفع کرنے اور بعض منتخب اشیاء یا خیالات کو اپنے شعور کے مرکز میں لانے کی کوشش کرتے ہیں۔ مختصر یہ کہ ارادی توجہ تمام ذہن کی خود اپنے چھوٹے چھوٹے حصوں، یعنی پریشان کن اشیاء یا تصورات، پر حکمرانی کو ظاہر کرتی ہے؛

(۲) جیسا کہ پہلے کہا جاچکا ہے خودرو یا عدیم الارادہ توجہ بھی درحقیقت ہمارے ذہن کے ایک خاص وقت کے تمام ترکیب کو ظاہر کرتی ہے۔ جن اشیاء کی طرف ہم خودرو طریقے سے توجہ کرتے ہیں وہ وہ اشیاء ہوتی ہیں جن کی طرف ہم ایک عارضی حالت کی وجہ سے خود بخود کھنچ جاتے ہیں۔ اور اگر ہم کافی مدت تک اپنی توجہ کے تمام خودرو افعال پر غور کریں، تو ہم اپنے ذہنوں کے اصلی ترکیب کی نہایت واضح تصویر بنا سکتے ہیں۔ لہذا، جیسا کہ ہم اسی باب میں پیچھے کہیں مختصراً بیان کر آئے ہیں،

عدیم الارادہ توجہ بذات خود ذہن کی فردیت کا ایک مظہر ہے اور اس وجہ سے اسکے ذریعے سے ہم اپنے ارادی افعال کے اصل مصدر کو معلوم کر سکتے ہیں۔ دراصل یہ بھی ارادی توجہ کی قسم ہے۔ فرق یہ ہے کہ اس میں کوئی ایسی باطنی یا ذہنی مخالفت نہیں ہوتی جس کو مغلوب کیا جائے، اور اسی وجہ سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس میں سے ایک مکمل ارادے کی ایک خصوصی حقیقت کو خارج کر دیا گیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ذہنی فعلیت کی اس صورت میں بہت سی خارجی رکاوٹیں درپیش آتی ہیں اور ان کو رفع کیا جاتا ہے۔ لہذا ارادی اور عدیم الارادہ توجہ میں کوئی مطلق فرق معلوم نہیں ہوتا، یعنی یہ کہ ہم بغیر شک شبہ کے نہیں بتا سکتے کہ توجہ کی ایک خاص صورت کا تعلق کس قسم سے ہے، اس کے برخلاف یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک قسم دوسری قسم میں آہستہ آہستہ منتقل ہوتی ہے اور انکے درمیان میں ایسے واقعات ہوتے ہیں جن کو کچھ کچھ دونوں قسموں سے تعلق ہوتا ہے۔

چنانچہ اکثر حالات میں یہ بتانا ناممکن ہو جاتا ہے کہ آیا ہم کسی خاص چیز کی طرف قصداً توجہ کر رہے ہیں یا یہ توجہ ہمارے ذہن کے کم و بیش غیر شعوری میلان کا نتیجہ ہے، مثلاً روزمرہ زندگی کے معمولی فرائض کی طرف توجہ کے متعلق کہا جائیگا ان میں سے بعض کے لئے تو یقیناً قصدی توجہ کی ضرورت ہوتی ہے اور اوروں کی طرف ہماری توجہ خودرو ہوتی ہے۔ ان کے لئے کسی کوشش کی ضرورت ہوتی ہے نہ ان پر توجہ کرنے کا کوئی قصد ہی ظاہر ہوتا ہے۔ اور بعض کاموں کی طرف توجہ ارادی اور خودرو کے مابین ہوتی ہے۔ ان کی نسبت نہیں کہا جا سکتا کہ ان کی طرف توجہ ایک خودرو دلچسپی کا نتیجہ ہے یا کسی قصد کا۔ بہرکیف ہمکو یہ تسلیم کر لینا چاہئے کہ ارادی توجہ میں شعور انسان کو معمولی اطوار و عادات سے مکمل طور پر آزاد کر دیتا ہے اور اس کے ساتھ ہی اس کو عارضی ماحول سے نجات مل جاتی ہے۔

(۳) غیر ارادی توجہ اور ارادی اور عدیم الارادہ توجہ کے تعلق کو ہم اس وقت تک نہیں سمجھ سکتے جب تک کہ ہم تمام نفسی طبیعی جسم کی مدد نہ لیں۔ لیکن خوش قسمتی سے ہم نے شروع سے اب تک کہیں اس کو نظر انداز نہیں کیا

اس لئے ہمارا یہ نقطہ نظر نیا نہ معلوم ہوگا۔

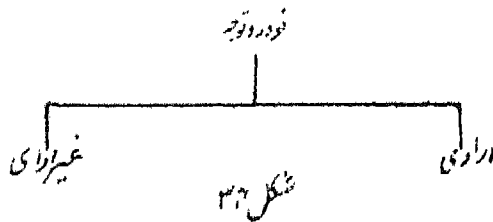
جہاں تک ایسی مثالوں کا تعلق ہے جن میں ہم اپنے ارادے کے خلاف یا کم از کم اپنی ذہنی مرضی کے بغیر توجہ کرتے ہیں، مثلاً نہایت شدید احساسات میں، وہاں تک غیر ارادی توجہ اصلاً کم از کم ارادی توجہ کی ضد معلوم ہوتی ہے، خواہ عدیم الارادہ توجہ کے ساتھ اس کے تعلقات کسی قسم کے ثابت ہوں۔ توجہ کی ایک قسم تو ارادے کی مظہر ہوتی ہے اور دوسری ارادے کی خلاف ورزی یا اس سے بے اعتنائی کرتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس قسم کے اختلافات اساسی معلوم ہوتے ہیں لیکن جب ہم یہ دیکھینگے کہ توجہ کی دونوں قسمیں ایسے حیاتی وظائف ہیں جو جسم کے معاشرتی اور طبیعی احول کے نام تطابقی ردعمل میں ظاہر اور ترقی پذیر ہوتے ہیں تو ہمکو اپنے اس خیال میں تبدیلی کرنی پڑیگی۔ اگر ہمکو یہ معلوم ہے کہ مضر اور مہلک اشیاء اعصاب کو نہایت شدت کے ساتھ مہیج کرتی ہیں تو ہمکو یہ صاف نظر آنے لگیگا کہ ہمارے جسم کے لئے یہ کس قدر مفید ہے کہ ہمارے حواس اس طرح بنائے جائیں کہ وہ ہماری توجہ کو خطرات کے اُن ممکن ذرائع کی طرف منعطف کردیں جو شدید مہیجات سے ظاہر ہوتے ہیں، اگرچہ ہم یہ بھی پسند نہیں کرتے کہ کوئی چیز اسطرح ہمارے اطمینان قلب اور جمعیت خاطر میں مخل انداز ہو۔ ہمکو یہ بھی معلوم ہوجائیگا کہ زندگی اور صحت کو باقی رکھنے کے لئے ایسا ہونا چاہئیے کہ بلند آواز اور انتہائی حرارت، بہت تیز روشنیاں اور قوی بوئیں اس قابل ہوں کہ وہ ہم سے توجہی رداعمال حاصل کریں اور بعینہ اسطرح جسطرح زیادہ تکان کی تکالیف اور مختل حالات میں ہوتا ہے۔ لہٰذا ایک طرح سے یہ رداعمال ایسی حرکات ہیں جو عضوی انتخاب کی مثالیں ہیں جن کی وجہ سے ہم ان حملہ آور مہیجات کے مطابق ایک عارضی انضباط کرلیں، اور اگر یہ واقعی ضرر رساں ثابت ہوں تو ہم بھاگ جائیں یا ایسے ذرائع اختیار کرلیں جو اس موقعہ و محل کے لئے موزوں ہوں۔ اور اگر یہ ضرر رساں ثابت نہ ہوں بلکہ معمولی ہوں تو ہمارے ذہن کو اپنے اصلی کام کی طرف رجوع کرنے کا اختیار رہے۔ اس لحاظ سے اس قسم کی غیر ارادی توجہ ایک صدائے احتجاج ہے جو جسم کا عضویاتی حصہ محض عقلی شعوری اعمال کی مکمل غلامی

کے خلاف بلند کرتا ہے"۔

غیر ارادی توجہ اس وقت تک غیر ارادی ہے جب تک کہ ہم ذہن کو جسم سے علیحدہ کرکے اس پر غور کریں۔ یہ جسمانی خود رو توجہ کی ایک قسم ہے اور یہ یقیناً حقیقی معنوں میں انتخابی ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ اگر اس کے صرف ذہنی پہلو پر بھی غور کیا جائے تب بھی توجہ کی اس قسم کو غیر ارادی ہی کہا جائیگا نہ کہ انفعالی۔ یہ انفعالی کی اصطلاح بہت غلط فہمی کا باعث ہو سکتی ہے۔ غیر ارادی توجہ ذہنی فعلیت کی ویسی ہی اصلی اور حقیقی صورت ہے جیسی کہ ارادی توجہ۔ اس کے جسمانی اور ذہنی مقدمات جزئی طور پر مختلف ہوتے ہیں اور اسی طرح اس کے نتائج میں بھی اکثر اختلاف ہوا کرتا ہے، لیکن دونوں اعمال ذہنی افعال ہیں اور دونوں میں سے کسی ایک کو بھی انفعالی نہیں کہا جا سکتا"۔

توجہ کی قسموں کے متعلق مختصر بیان

اس طرح توجہ کی ہر قسم میں انتخابی فعلیت ظاہر ہوتی ہے اور انتخاب کے مفہوم میں ہمیشہ ایک مقصدی اور بیش بیں قسم کا فعل شامل ہوتا ہے۔ توجہ کی ہر قسم میں یہ خصوصیت موجود ہوتی ہے۔ یہ اصل میں اس حقیقت کو ظاہر کرتی ہے کہ جسم اپنی ساخت کے لحاظ سے مقصدی ہے یعنی یہ کہ اس جسم کی بعض غایات ہوتی ہیں جن کو وہ نطاقی فعلیت کی بناء پر اپنی ترقی میں حاصل کرنا چاہتا ہے۔ ان غایات کا کچھ حصہ تو عضویاتی آلات میں پوشیدہ ہوتا ہے جہاں یہ اضطرارات، فطری اور جبلی افعال کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے اور بعض اوقات اس کے ساتھ شعور بھی شامل ہو جاتا ہے۔ اور کچھ حصہ شعوری قصد کی صورت میں موجود ہوتا ہے۔ اور اس صورت میں غایات کو نیت کہا جاتا ہے۔ خود رو اور ارادی توجہ میں فعل کے نفسیاتی مقدمات زیادہ نمایاں ہوتے ہیں اور غیر ارادی توجہ میں عضویاتی مقدمات۔ لیکن تینوں صورتوں میں

شکل ۳۶

عصبی اور نفسی عناصر کسی نہ کسی شکل میں موجود ہوتے ہیں۔ توجہ کی تینوں قسموں کے تخلیقی تعلقات شکل ۴۳ سے ظاہر ہوتے ہیں ؎

توجہ کی بقا

یہ معلوم کرنا بہت مشکل ہے کہ ہم عدیم الارادہ اور ارادی توجہ میں ایک چیز کی طرف کتنی دیر تک توجہ کو قائم رکھ سکتے ہیں، کیونکہ توجہ کی ان صورتوں میں حالات نائل کے ناموافق ہوتے ہیں۔ لیکن یہ معلوم کر لینے کے بعد کہ مختلف صورتوں میں فرق اضافی ہے نہ کہ مطلق ہم بلا کسی اندیشہ کے یہ فرض کر سکتے ہیں کہ ارادی توجہ کے واقعات دوسری صورتوں کی کم و بیش صحیح شبیہ ہیں اور خوش قسمتی سے ان واقعات کو معلوم کرنا آسان ہے۔ ہر ارادی توجہ ایک کم و بیش موزوں دور ظاہر کرتی ہے جس کی بقا مختلف حالات میں مختلف ہوتی ہے اگر ہم اس صفحہ کے کسی حرف پر توجہ کرنے کی کوشش کریں تو ہمکو معلوم ہوگا کہ ہم اس توجہ کو محہ دو لمحہ تک قائم رکھ سکتے ہیں۔ اگر ہمکو ہر لمحہ اس میں کوئی نئی بات نظر نہ آئے تو ہماری آنکھ کسی اور چیز کی طرف منتقل ہو جائیگی، یا ہمارا ذہن کسی اور بات کی طرف لگ جائیگا۔ یہ خارجی ہیجان کسی قدر مستقل کیوں نہ ہو ہم اسکی طرف مسلسل توجہ اسوقت کر سکتے ہیں جب ہم اس کو ہر لمحہ نئی روشنی میں دیکھیں، یعنی یہ کہ ذہنی کیفیت ہر لمحہ بدلتی رہے۔ یہ ہماری ذہنی زندگی کا ایک اساسی قانون معلوم ہوتا ہے۔ اگر گنجایش ہوتی تو ہم اسکے مفہوم پر روز التفصیل کے ساتھ بحث کرتے۔ اس وقت اس کے بعض نتائج پر غور کرنا مفید ہوگا ؎

۲ الف۔ توجہ کے مرکز میں تبدیلی

یہ ظاہر ہے کہ تغیر حیات ذہنی اور حیات جسمانی دونوں کا ایک ابتدائی قانون ہے۔ جن اعمال محکمہ میں حرکت باقی نہیں رہتی ان کا وجود بھی ختم ہو جاتا ہے۔ وہ مردہ ہو جاتے ہیں۔ لہذا ایک خیال کو زندہ و باقی رکھنے کے لئے اس کو حرکت میں رکھنا اور اس کو استعمال کرتے رہنا لازمی ہے۔ ذہنی فالج ذہنی موت کا دوسرا نام ہے۔ ہمارا سب کا اور بالخصوص طلبہ کا، ایک عام تجربہ ہے کہ بعض دفعہ جب ہم سے کوئی سوال کیا جاتا ہے تو ہمارے ذہن یا تو بالکل سادے کاغذ کی طرح ہو جاتے ہیں یا ہم بیوقوفوں کی طرح آواز کو سنتے ہیں۔ ایسی صورتوں میں نجات صرف اس طرح ہو سکتی ہے کہ ہم کچھ کرتے رہیں کیونکہ یہ کامل سکوت

سے بہر صورت بہتر ہے۔ بعض دفعہ تو محض بولنا شروع کرتے ہی سے تمام طلسم ٹوٹ جاتا ہے خواہ ہمارا جواب کسی قدر غیر متعلق ہی کیوں نہ ہو۔ بولنے کے فعل سے دماغی مشین کام کرنا شروع کر دیتی ہے اور اگر ہم پریشان نہ ہوں تو تھوڑی ہی دیر میں ہمارے فکر میں دوبارہ حرکت ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر ایک لڑکے سے پڑھے ہوئے سبق پر غور کرنے کو کہا جائے تو وہ اس حکم کی تعمیل میں بیکار اور بے فائدہ نظر دوڑانا شروع کریگا۔ اور اس طرح اس کو اس صفحہ سے روشنی کی ان شعاعوں کے سوا جو اس صفحہ سے نکل رہی ہیں اور کچھ حاصل نہ ہوگا۔ اس کا ذہن یا تو بالکل بے شغلی کی حالت میں ہوگا یا کسی اور دلچسپی میں مصروف ہوگا۔ وہ لڑکا صحیح معنوں میں اپنے کام کی طرف توجہ نہیں کر رہا۔ اس قسم کے بچے کے لئے ترقی کی ایک یہی صورت ہو سکتی ہے کہ وہ اس موضوع کو لیکر اس کے متعلق غور و فکر کرنا شروع کرے۔ اس کے متعلق اپنے آپ سے سوالات کرے اور نئے نئے پہلوؤں سے اس کا مطالعہ کرے۔ اگر یہ سوالات اور مشاہدات بے ہودہ بھی ہوں تب بھی تھوڑی ہی دیر میں اس مضمون میں جان پڑ جائیگی اور یہ ان تمام معلومات سے متعلق ہو جائیگا جو اس کو حاصل ہو چکی ہیں۔ اور اس طرح یہ اس کے ذہن میں پورے طور سے جاگزیں ہو جائیگا۔ اس کے بعد اگر وہ ان ابتدائی معلومات کو کسی عملی مسئلہ میں استعمال کرے، اس کے متعلق کوئی مضمون لکھے اپنے احباب سے اس پر بحث کرے تو اس کو معلوم ہوگا کہ اس نے ایک ایسا ذہنی ہتھیار پا لیا ہے جس کو وہ استعمال کر سکتا ہے اور جو ایک بے کار بوجھ نہیں جس کو وہ اپنے کمر پہ لادے پھرتا ہے۞

اس طرح جس کو ہم ایک موضوع کی طرف کافی مدت تک توجہ کرنا کہتے ہیں وہ اصل میں اس مضمون کے متغیر پہلوؤں اور اس کے متعلق تصورات پر توجہ کرنا ہے۔ اگر ہم چاہیں کہ گھنٹے دو گھنٹے تک تاریخ پر توجہ کریں تو ہمکو اس خاص تاریخی موضوع یا مسئلہ کے متعلق سینکڑوں خیالات پر بھی توجہ کرنی پڑیگی۔ اسی واسطے ایک خاص مضمون کی طرف توجہ کے عملی تسلسل سے ہمارے خیال کی تائید ہوتی ہے نہ کہ تردید جیسا کہ شروع میں معلوم ہوتا ہوگا۞

ب توجہ کیوں منتقل ہوتی | یہ پہلے کہا جا چکا ہے کہ توجہ میں جلد ہی جلد ہی تغیرات و تبدیلیاں

کے اُن نازک خلایا کے نکالن کی وجہ سے ہوتے ہیں جن کا تعلق شعوری عمال سے ہوتا ہے۔ ان بیانات کو خواہ تسلیم کیا جائے یا نہ کیا جائے لیکن اگر ہم توجہ کے اصلی وظیفہ کو یاد رکھیں تو ان تغیرات کی توجیہ کرتے ہیں ہمکو بہت سہولت ہوگی۔ ہم نے شروع ہی میں کہا ہے کہ توجہ شعور کے میدان کے مرکزی حصہ کے عمل کا دوسرا نام ہے۔ ہم نے شروع سے اس وقت تک یہ تسلیم کیا ہے کہ شعور کا اصلی کام جسم سے ایسے جوابات کا حاصل کرنا ہے جو اس کے حالات کے مطابق ہوں۔ ہم نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ اگر یہ خیال درست ہے تب بھی ہم اس مطابقت کرنے کی فعلیت کے واضح ترین اور اہم حصہ کو توجہ ہی میں ترقی پذیر پائینگے۔ لہذا ان حالات میں ظاہر ہے کہ مطابقت پیدا کرنے کے ہر فعل کی بقا نسبتہً تھوڑی ہوتی ہے بعالم احساسات کی عام چیزوں کی صورت میں فعل تہیج کے محض پہچاننے کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ (مثلاً یہ کہ یہ آواز ہے یا رنگ، کتاب ہے یا کرسی وغیرہ) اس کے ساتھ ہی ایک حد کی جواب ہوتا ہے جو شاید آنکھ یا سر کی حرکات پر مشتمل ہوتا ہے، اور جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ تہیج کوئی نئی اور مفید حیثیت سے معلوم کیا جائے یا اس کی طرف سے توجہ کو بالکل ہٹا لیا جائے، مثلاً ہم ایک کتاب کو دیکھتے ہیں اور یہ معلوم کر لیتے ہیں کہ یہ وہی کتاب ہے جس کی ہم تلاش کر رہے تھے، اس کو الماری سے نکال لیتے ہیں اور دیکھنا شروع کر دیتے ہیں اور اس طرح اس کتاب کی طرف توجہ کو باقی رکھتے ہیں۔ لیکن اصل میں ہماری توجہ ہر لمحہ اور ہر گھڑی نئی نئی خصوصیات کی طرف ہوتی ہے۔ اگر ہماری توجہ احساسات کی بجائے خیالات کی طرف ہو تب بھی یہی ہوتا ہے۔ مختصر یہ کہ اگر توجہ واقعی مطابقت اور تعلق پیدا کرنے کی فعلیت ہے تو اس کا کام اسی وقت ختم ہو جاتا ہے جب ہمارے ذہن اور اس چیز میں جس کی طرف ہم توجہ کر رہے ہیں تعلق پیدا ہو جاتا ہے۔ یہ اس مطابقت کا ذہنی حصہ ہے نہ کہ عضویاتی۔ اس کے بعد لازمی ہے کہ توجہ کسی اور طرف مصروف ہو، کیونکہ یہ بذات خود مطابقت پیدا کرنے کا فعل ہے۔ اور دوسری چیزیں بھی جسم سے اسی قسم کی مطابقت پیدا کرنے والی فعلیت کی امیدوار رہتی ہیں۔ لہذا ایک چیز کی طرف کافی مدت تک توجہ قائم رکھنے کے لئے یہ لازمی ہے کہ وہ چیز اپنی حیثیات میں تغیر کرکے اپنے آپ کو ایک نئی چیز کی

شکل میں پیش کرے تاکہ اس کے نئے جوابات دئے جاسکیں۔ اس میں شک نہیں کہ یہی وجہ ہے کہ تکلیف دہ اشیاء ہماری توجہ پر قابض ہو جاتی ہیں۔ ان کو ایسی مطابقت کی ضرورت ہوتی ہے جو ہم کامیابی کے ساتھ پیدا نہیں کرسکتے اور اسی وجہ سے توجہ بار بار ان کی طرف منتقل ہوتی ہے۔

توجہ کا دائرہ عمل

اکثر سوال کیا جاتا ہے کہ ایک ہی وقت میں ہم کتنی اشیاء کی طرف توجہ کر سکتے ہیں؟ مختلف مصنفین نے اس سوال کے مختلف جوابات دئے ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ ہم ایک ہی وقت میں صرف ایک چیز کی طرف توجہ کرسکتے ہیں اور بعض کا خیال ہے کہ متعدد اشیاء کی طرف۔ سب سے پہلے ہم کو مذکورہ بالا سوال اور ایک دوسرے سوال میں جو اسی کے ہم معنی فرض کرلیا جاتا ہے امتیاز کرنا چاہئے یعنی یہ کہ ایک ہی وقت میں ہم کتنے کام کرسکتے ہیں؟ گزشتہ باب میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ جن کاموں کو ہم ایک ہی وقت میں کرنا سیکھ سکتے ہیں ان کی تعداد کی فی الواقع کوئی انتہا ہی نہیں۔ اس دوسری صورت میں سوال صرف یہ ہے کہ ہم اپنی عادی حرکی فعلیتوں کو کس حد تک کامل بنا سکتے ہیں۔ ایک ماہر ہارمونیم بجانے والا یا ایک مشاق بازیگر ایک ہی وقت میں درجنوں کام کرسکتا ہے۔ لیکن یہ سوال کہ ایک ہی وقت کتنی چیزوں کی طرف توجہ ممکن ہے بہت پریشان کن ہے۔

اس مسئلہ پر اختلافات آراء کی ایک بڑی وجہ یہ ہے کہ کسی نے اس کے ذہنی شرائط کی توضیح نہیں کی۔ خیال یہ ہے کہ ذہن کے سامنے کسی وقت ایک سے زائد ذہنی چیز نہیں ہوسکتی یہ چیز مرکب ہو یا بسیط۔ لیکن اگر یہ پوری کی پوری شعور میں ہے تو ذہن بھی اس کو ایک ہی چیز سمجھتا ہے۔ ہم میز کے ادراک کی مثال لے سکتے ہیں۔ اگر ہم مطالعہ باطن کے ذریعہ سے اس طریق کو معلوم کرنے کی کوشش کریں جس سے ہمکو اس قسم کی چیز کا ایک لمحہ کے لئے اس کی طرف دیکھنے سے شعور ہوتا ہے تو ہمکو معلوم ہوگا کہ اس کا ادراک بحیثیت ایک مرکب شئے کے ہوتا ہے۔ ہم اس کو چار ٹانگوں، اوپر کے تختے، خاص رنگ، خاص وضع وغیرہ کا مجموعہ نہیں سمجھتے۔ میز کی یہ تمام خصوصیات جن کو ہم نے بیان کیا ہے سب کی سب اس کے مختلف حصے ہیں۔ اور اس طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہم نے اس قدر مختلف چیزوں پر توجہ کی۔ لیکن یہ طریق اظہار بالکل نامناسب

ہے۔ اس سے ایک طبیعی شے کی تحلیل کی قابلیت اور ایک لمحہ کے دیکھنے کے بعد اس کے ادراک کرنے کے طریقہ میں اشتباہ پیدا ہونے کا اندیشہ ہے۔ لہذا ایک ہی وقت میں خواہ کتنی ہی چیزیں ہمارے سامنے موجود ہوں یہ زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے کہ وہ سب کی سب ہمارے شعور میں بحیثیت ایک ذہنی شے کے ہوں۔ اور ہوسکتا ہے کہ جلدی ہی ہم یہ معلوم کرلیں کہ یہ شے بلحاظ ساخت معنوں اور متمائزات کے مرکب ہے۔ ہم یہاں تک کہ سکتے ہیں کہ کسی چیز کا ایک چیز کی حیثیت سے ادراک کرنے کیلئے لازمی ہے کہ اس میں کسی قسم کی پیچیدگی ہو جس کو ہم ملاکر اس چیز کو ایک بنالیں۔ ایک خاص اور غیر متفرق شعوری کیفیت کسی صورت سے بھی عملی شعور کا معروض نہ بنتی ہے اور نہ بن سکتی ہے۔ مختصر یہ کہ توجہ کے معروض کے لئے کثرت اسی قدر لازمی ہے جس قدر وحدت۔ لیکن ہماری ذہنی فعلیت ان متعدد اشیاء کو ملاکر وحدت کے سلسلہ میں منسلک کردیتی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اس قسم کے کس قدر افراد ایک ہی وقت میں شعور میں لائے جاسکتے ہیں؟ اس سوال کا جواب دینا نفسیات اختباری کا کام ہے ہو

ان تمام دلچسپ اختبارات کی توجیہ جو ایک موقت شعور کے دائرہ عمل کو معلوم کرنے کے لئے کئے گئے ہیں گزشتہ بیانات کی روشنی میں ہونی چاہئے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک لمحہ کے لئے آنکھ کھول کر دیکھنے سے ہمکو مناسب حالات میں چار یا پانچ حرفوں کا علم ہوسکتا ہے۔ اگر یہ حروف ملکر لفظ بنتے ہیں، تو ان کی تعداد میں فوراً اضافہ ہوجاتا ہے۔ یہ ہوسکتا ہے کہ ہم اپنی آنکھ اتنے تھوڑے عرصے کے لئے کھولیں کہ کسی چیز کو یقین کے ساتھ دیکھ بھی نہ سکیں۔ اگر اس عرصہ کو بڑھادیا جائے تو ہم ایک ایسے مقام پر پہنچتے ہیں جہاں یہ محسوس ہوتا ہے کہ ہماری توجہ حروف یا الفاظ کے دو یا زائد مجموعوں پر حاوی ہونے کے لئے جلدی جلدی منتقل ہورہی ہے۔ اس قسم کے اختبارات بصارت کے علاوہ اور احساسات پر بھی کئے گئے ہیں اور ان کے نتائج اگرچہ بلحاظ تفاصیل مختلف ہیں لیکن اصول میں ان نتائج کے مشابہ ہیں۔ ان واقعات پر ہم کسی اور باب میں بحث کرینگے۔

بعض احساسات پر جو ایک دوسرے سے بالکل الگ ہوچکے ہیں ایک ہی وقت میں توجہ نہیں کی جاسکتی۔ چنانچہ بعض اختبارات اس قسم کے کئے گئے ہیں جن سے ایک آواز اور ایک رنگ کی طرف ایک ہی وقت میں توجہ کرنے کی

قابلیت بہت کچھ مشکوک ثابت ہوتی ہے۔ ان اختبارات میں ہم پہلے آواز سنتے ہیں اور اس کے بعد توجہ رنگ کی طرف منتقل ہوتی ہے یا بالعکس۔ بعینہٖ یہی حال لمس کے احساسات کا اس وقت ہوتا ہے جب ان کو آواز یا رنگ کے ساتھ شامل کیا جائے۔ اس کے برخلاف احساسات کی ادر صنفوں مثلاً ذائقہ اور شامہ پر ایک ہی وقت میں توجہ کی جاسکتی ہے۔ وہ الگ الگ محسوس نہیں ہوتے۔

بے توجہی۔ اور منتشر یا متفرق توجہ

عام طور پر بے توجہی کو توجہ کی طرح ایک خاص ذہنی حالت فرض کیا جاتا ہے۔ حالانکہ اصل میں کسی مضمون کی طرف سے بے توجہی کا مطلب کسی اور مضمون کی طرف توجہ سے ہوتا ہے۔ مدرسوں کے مختلف عمروں کے بچوں کی حالت بہت پریشان کن اور تکلیف دہ ہوا کرتی۔ بے توجہی کی وجہ یہ نہیں ہوتی کہ توجہ بالکل غائب ہو جاتی ہے، بلکہ یہ کہ ہماری توجہ ایک ممنوع مگر دلکش راستہ اختیار کر لیتی ہے۔ منحرف توجہ بھی کسی حالت میں حقیقی معنوں میں توجہ کی ضد نہیں ہوتی، بلکہ یہ اس کی ایک غیر ثابت، غیر ہموار اور متغیر صورت ہوتی ہے۔ اس حالت کو بعض دفعہ منتشر توجہ کہتے ہیں، اور اگر یہ کسی واقعی ذہنی مرض کا اثر ہو اور بہت دیر تک باقی رہے تو یہ یقیناً برے ذہنی ماحول یعنی اس قسم کے ماحول کا نتیجہ ہوا کرتی ہے جو خلقی اور معمولی دلچسپیوں کے ظاہر ہونے میں مدد کرتی ہے اور نہ اس میں اتنی گنجائش ہوتی ہے کہ ان کو نمایاں کر سکے۔ اصل میں ہم شعور کے میدان کے حاشئے اور مرکزی شعور کے غیر موکد حصے کو بے توجہی میں شامل کر سکتے ہیں لیکن ہمکو یہ یاد رکھنا چاہئے کہ اس سے ہماری مراد صرف یہ ہے کہ ان حصوں میں توجہ کے درجوں کا فرق ہوتا ہے۔ عمل توجہ میں کوئی کلی تغیر نہیں ہوتا۔

متفرق توجہ ایک اور ایسی اصطلاح ہے جو عام طور پر غلط استعمال کی جاتی ہے اگر ہماری توجہ بالکل متفرق اور پریشان ہو جائے تو ہمارا شعور بھی غائب ہو جائیگا۔ اس اصطلاح سے اصل میں ہم ان واقعات کو ظاہر کر سکتے ہیں جنکی مثال اس حالت میں ملتی ہے، جب ہم اونگھنے لگتے ہیں اور جب ہماری توجہ کی تیزی اور سرعت کم ہو جاتی ہے، یعنی جب ہر قسم کے ذہنی امتیازات غیر واضح اور غیر معیّن ہو جاتے ہیں۔ یہ درحقیقت توجہ کی زوال پذیر حالت ہوتی ہے۔ لیکن جب تک ہمارا شعور باقی رہتا ہے اس

وقت تک ہم اپنے خیال کے میدان کے حصے کو اور حصوں کی نسبت زیادہ وضاحت سے معلوم کرتے ہیں۔ ہماری توجہ کسی صورت میں اس شعوری میدان کے ہر حصے پر برابر تقسیم نہیں ہوتی۔ اگر یہ اس طرح تقسیم ہوجائے تو یہ نئی صورت منتشر توجہ کی ہوگی۔

توجہ کے حرکی لواحق

یہ یاد ہوگا کہ نظام عصبی کی بحث کے دوران میں ہم نے ذہن کے اُن اعلیٰ اعمال میں خصوص جہد کی اہمیت کے ثبوت کا ذکر کیا تھا جن میں توجہ کا اجتماع بھی شامل ہے۔ توجہ پر جو بحث ہم نے اس وقت تک کی ہے اس میں بھی ہم نے جابجا آلات حس اور دماغ کی فعلیت کی طرف اشارہ کیا ہے۔ لیکن یہ تمام اشارات محض ضمنی تھے۔ چنانچہ ہم نے عضلی فعلیتوں پر کہیں بھی غور نہیں کیا۔ اس مسئلہ کے تمام اہم واقعات کو معلوم کرنے کے لئے مناسب ہوگا کہ ہم اعمال توجہی کی ایک اور عام تقسیم سے فائدہ اٹھائیں اگرچہ یہ تقسیم ہماری گزشتہ تقسیم سے مختلف ہے۔ اس لحاظ سے توجہ کی دو قسمیں ہیں احساسی اور تمثیلی۔ ہر اس توجہ کا جس میں آلات حس کا تہیج، اور اس لئے احساس اور ادراک کا ہر ایک عمل شامل ہے احساسی توجہ میں شمار ہوگا۔ تصورات تمثالات اور افکار وغیرہ کی طرف توجہ تمثیلی توجہ ہے۔ پہلی قسم میں آلہ حس اور دماغ دونوں شامل ہیں اور دوسری میں صرف دماغ۔

الف۔ احساسی توجہ میں

معمولی احساسی توجہ میں عضلی حرکات ہمیشہ شامل ہوتی ہیں۔ یہ حرکات صرف اس لئے ہوتی ہیں کہ ہمارے آلات حس ایسے موقع پر آجائیں جہاں سے وہ ان اشیاء کے واضح ارتسامات کو حاصل کریں جو انکو تہیج کر رہی ہیں۔ چنانچہ دیکھتے ہیں اگر ہم یہ چاہتے ہیں کہ ایک چیز ہمکو دکھائی دے تو اپنی آنکھوں کو پھیلانا یا سکوڑنا پڑتا ہے یعنی اس چیز کے فاصلے کے مطابق عدسہ کا انضباط ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی بعض اوقات سر کی حرکات بھی لازمی ہوتی ہیں تاکہ وہ چیز نگاہ کے سامنے آجائے۔ اسی طرح سنتے ہیں اپنے کان اس طرف لگاتے ہیں جہاں سے وہ آواز آرہی ہے، چکھنے میں ہم زبان سے اس چیز کو دبا لیتے ہیں تاکہ اس کا اصلی مزا معلوم ہو سکے، سونگھنے میں اندر کی طرف زور سے سانس لیتے ہیں تاکہ خوشبودار ذرات ناک کے اوپر کے حصے کی جھلی کے ساتھ مل جائیں۔ چھونے میں اگر لمسی خصوصیات کو معلوم کرنا ہے تو ہم اس چیز پر ہاتھ پھیرتے ہیں۔ غرض ہمارے

ہر احساس کا یہی حال ہوتا ہے۔

ان تمام مثالوں سے احساسی حرکی قوس کا کام واضح ہو جاتا ہے۔ روشنی کی شعاعیں شبکیہ پر پڑتی ہیں اور احساسی اعصاب میں تموجات پیدا کرتی ہیں۔ یہ تموجات ان خلایا تک منتقل ہو جاتے ہیں جو آنکھوں کے عضلات پر منصرف ہیں۔ ان خلایا سے پھر ہیجانات خارج ہوتے ہیں جن کا نتیجہ آنکھ کے پھیلنے کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ بعض صورتوں میں یہ احساسی ہیجان ایک قشری مرکز یا ایسے آلہ حس میں شروع ہوتا ہے جس میں تطابقی حرکات کے تغیرات نہیں ہوتے۔ چنانچہ کسی خیال کے آنے سے ہاتھ میں حرکت ہو سکتی اور یہی حرکت آنکھ کے کسی ہیج کے جواب میں بھی ہو سکتی ہے۔

ب۔ تمثیلی توجہ میں

ماہرین نفسیات نے اسی قسم کی عضلی موافقت کو توجہ کی ان حالتوں میں بھی دیکھا ہے جب یہ کسی عقلی اعمال میں مصروف ہوتی ہے۔ چنانچہ اگر ہم اپنی آنکھ بند کر لیں اور کسی خاص جگہ کی ایک ذہنی تصویر قائم کرنے کی کوشش کریں تو ہم کو معلوم ہو گا کہ ہماری آنکھیں برابر حرکت کرتی رہتی ہیں۔ اسی طرح ایک خاص بو کا احیار کرتے وقت اندر کی طرف سانس لینے کی حرکات ہوتی ہیں۔ کسی ذائقے کو یاد کرنے میں زبان حرکت کرتی ہے اور منہ میں پانی بھر آتا ہے۔ اس کے علاوہ کسی سلسلہ خیالات کی طرف توجہ کرنے میں ہم ایک خاص جسمانی حالت اختیار کرنے کی طرف مائل ہوتے ہیں اور اس طرح غیر شعوری طور پر ہم توجہ کے راستے میں سے خارجی رکاوٹوں کو دور کرتے ہیں۔ اس کوشش میں بعض دفعہ ہماری بھویں سکڑ جاتی ہیں، تنفس سست ہو جاتا ہے، تمام جسم جھک اور تن جاتا ہے، ہاتھ کھنچ جاتے ہیں اور سر ادھر ادھر حرکت کرتا ہے۔ ان حالتوں کا جنکو ہم اختیار کرتے ہیں، آلات حس کی توفیق کی طرح، کام یہ ہوتا ہے کہ ہمارا تمام جسم ایسی حالت پر آ جائے جو توجہ کے لئے سب سے زیادہ مفید ہو۔ انہیں سے بعض حالتیں تو احساسی اور تمثیلی دونوں قسموں میں پائی جاتی ہیں۔ ہوتا یہ ہے کہ توجہ کے اجتماع کی نفسی طبیعی کوشش ایسی حرکات میں ظاہر ہوتی جو اس خاص غایت کو حاصل کرنے میں مدد دیتی ہیں۔ ان حرکات کی اصلی قیمت میں غالباً بہت اختلاف ہوتا ہے، اور یہ قیمت منحصر ہوتی ہے (۱) خارجی ہیجانات کے پریشان کن اثرات کو رفع یا کم کرنے میں کامیابی اور (۲) قشری اثرات کی وجہ سے اس فعلیت

کو جاری رکھنے پر۔ چنانچہ اگر محل توجہ میں اس قدر عصبی قوت خارج ہو رہی ہے جس کو وہ خاص راستے جو اس فعل میں عمل کر رہے ہیں برداشت نہیں کر سکتے تو وہ ان حسی راستوں کو اختیار کر لیتی ہے اور یہ حرکی راستے اس قوت کو لے کر فعلیت کو جاری رکھنے میں مدد دیتے ہیں۔

غیر ارادی عضلی اعمال اور توجہ

تجربات سے معلوم ہوتا ہے کہ تنفس اور دوران خون کی طرح غیر ارادی عضلی اعمال بھی توجہ کے تغیرات کو ظاہر کرتے ہیں۔ جب توجہ میں خلل پڑتا ہے تو ان میں بہت جلدی جلدی اور نسبتہً شدید حرکات ہوتی ہیں، اس کے برخلاف جب توجہ میں کسی قسم کی رکاوٹ نہیں ہوتی تو یہ حرکی ردعمال بھی ثابت ہو جاتے ہیں۔ دوران خون اور تنفس کی فعلیتوں کی خاص معین صورتوں اور ارادی اور غیر ارادی توجہ میں تعلقات معلوم کرنے کے لئے وسیع پیمانے پر تجربات ہو رہے ہیں، لیکن ان کے نتائج اس قدر پیچیدہ اور نامکمل ہیں کہ ان کو یہاں بیان کرنا مناسب نہیں۔

توجہ میں حرکی حالتوں کی احساسی علامات

اعمال توجہ کے ساتھ جو حرکی فعلیتیں ہوتی ہیں وہ کم از کم ارادی عضلات کی فعلیت کی صورت میں لازمی طور پر احساسی ہیجانات کو مرکز کی طرف واپس منتقل کرتی ہیں۔ یہ ہیجانات بعد میں شعور کے میدان میں داخل ہو سکتے ہیں، اور اس طرح اس کی ظاہری شکل و صورت اور کیفیت کو بدل دیتے ہیں۔ ان کو بعض اوقات توجہ کے "احساسات جہد" کہا جاتا ہے۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ ان کا ایک مختصر مجموعہ ہر توجہ کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے اور ایک خاص حس اور عمل تمثلی کی ایک خاص صورت کے ساتھ ایک اور مخصوص اور نسبتہً مستقل مجموعہ ہوتا ہے۔ ان احساسات کی شدت لازمی طور پر مختلف ہوتی ہے۔ اور بالعموم شدید ارادی توجہ میں سب سے زیادہ ہوتی ہے۔ جن عضلات پر سب سے زیادہ باقاعدہ اور سب سے زیادہ تیز اثر ہوتا ہے وہ چہرے، گلے، اور سینے کے ہوتے ہیں اگرچہ ہو سکتا ہے کہ ہاتھ اور جسم کے اور حصوں کے عضلات بھی شامل ہوں۔ اسی طرح قوی توجہ میں سانس لینے کی حرکات بھی یقیناً داخل ہوتی ہیں۔

ڈاکٹر گورڈن[1] نے ان احساسات جہد کی ایک اور دلچسپ توجیہ کی ہے یعنی یہ

[1] Gordon

ایک مشکل راستے میں توجہ کو لگانے کی کوشش میں زائد عصبی تحریک اور تہیج کی ضرورت ہوتی ہے، اور ممکن ہے کہ یہ عضلی حرکات جو ایک ایسے مخصوص احساسی ہیجان کا باعث ہوتی ہیں، جو قشر کی طرف واپس منتقل ہوتا ہے ہماری اس ضرورت کو پورا کرتی ہوں۔
ہوسکتا ہے کہ توجہ کی ان حرکی حیثیتوں کی یہ تمام توجیہات درست ہوں۔ مندرجہ بالا بیانات کے بعد غالباً یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ توجہ کی حرکات کے ساتھ حرکی اعمال غیر منفک طریق سے وابستہ ہوتے ہیں، اور یہی حرکی اعمال اس کی کامیاب فعلیت کا باعث ہوتے ہیں، اور ان ہی سے اس کے ثانوی نتائج پیدا ہوتے ہیں۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ شعوری فعل کی ہر ایک شکل میں احساسی حرکی قوس کو بالکلیہ دخل ہوتا ہے۔

توجہ کی تحلیلی صورت

خود اپنے ذہنی اعمال کے مطالعے اور بچوں کے اپنے ارد گرد کی اشیاء کے ساتھ سلوک کے مشاہدے سے جو کچھ شہادت ہمکو حاصل ہوتی ہے اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ شعور کے میدان کا فعلی حصہ شروع ہی سے دو مختلف قسم کے اعمال کرتا ہے، یعنی یہ ہمارے تجربے کے اجزاء میں توڑ جوڑ کرتا ہے۔ ان دونوں اعمال کو افتراق اور تلازم کہا جاتا ہے۔ یہ تقریباً یقینی معلوم ہوتا ہے کہ زندگی کے شروع میں شعور بلحاظ ترکیب کے بہت غیر واضح اور ابتدائی ہوتا ہے۔ شروع میں احساسات کی مختلف قسموں بصری، سمعی، لمسی وغیرہ میں غالباً کوئی امتیاز نہیں کیا جاتا۔ اس میں شک ہی نہیں کہ احساس کے ایک سلسلے میں مختلف احساسی صفات، مثلاً دیکھنے کے میدان میں طیفی رنگوں میں امتیاز کرنے کے عمل میں بہت آہستہ آہستہ ترقی ہوتی ہے۔ بچپن میں بہت عمر تک مختلف رنگوں میں فرق معلوم نہیں ہوتا۔ شکل و صورت کے اختلافات کا امتیاز تو رنگوں کے فرق کے امتیاز پر مقدم ہوتا ہے اور اگر بچہ کی ترقی میں رکاوٹیں پیدا ہوں تو ہوسکتا ہے کہ وہ شکلوں میں تمیز کرنا تو سیکھ جائے لیکن رنگوں میں فرق معلوم نہ کر سکے۔ بہر صورت شعور کے پہلے لمحے کے بعد ذہن اپنا کام مستقل طور پر شروع کر دیتا ہے۔ یہ ان تجربات کو جو پہلے بسیط معلوم ہوتے تھے توڑتا ہے اور اس طرح ان کے صفات متمیزہ کے متعلق علم میں اضافہ ہوتا ہے۔ توجہ کی اس تحلیلی فعلیت کو اوپر کہیں ہم نے افتراق یا تمیز کیا ہے۔ اگرچہ تمیز پر آگے چلکر بہت جگہ بحث کرنی پڑیگی لیکن اس کی بعض خصوصیات پر ہم ابھی غور کرینگے:

۲۔ تمیز اور تلازم

توجہ کی تحلیلی حیثیت۔ تمیز

جب شعور کی کسی کیفیت کے قابل امتیاز اجزا ایک دوسرے کے ساتھ اس طرح ملے ہوئے ہوں کہ اپنی فردیت کو غائب کر چکے ہوں تو اس مجموعی صورت کو ہم امتزاج کہتے ہیں۔ چنانچہ ہارمونیم کی ایک سر میں مختلف سُرتیاں اس طرح ملی ہوتی ہیں کہ ان کو ہم بحیثیت ایک الگ آواز کے نہیں سن سکتے۔ وہ ہم کو ایک آواز سنائی دیتی ہے۔ اسی طرح جب ہم ایک کتاب کو ہاتھ میں پکڑتے ہیں تو ہم دباؤ حرارت اور رباطات کے احساسات میں شاذ ہی امتیاز کرتے ہیں کہ ان تمام احساسات میں امتزاج ہوتا ہے۔ سیب کے کھانے اور چاء پینے میں جو احساسات پیدا ہوتے ہیں ان کو ہم ذائقہ کے احساسات کہتے ہیں حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ ان کا مخصوص ذائقہ زیادہ تر بو کے احساس پر موقوف ہوتا ہے یہ بو کے احساسات ذائقہ کے احساسات کے ساتھ مل جاتے ہیں اور اس طرح ہم ان کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ یہ اس طرح ثابت کیا جا سکتا ہے کہ سیب کو منہ میں رکھنے سے قبل ناک کو بند کر لیا جائے۔ سخت زکام میں ہمارے منہ کا مزا خراب ہو جاتا ہے اسکی اصلی وجہ یہ ہوتی ہے کہ زکام کا ناک کی جھلیوں پر اثر پڑتا ہے اور اسطرح بو کے احساسات حاصل نہیں ہوتے۔ ان تمام واقعات پر غور کرنے سے معلوم یہ ہوتا ہے کہ تمام اُن احساسی مہیجات کا جو ہمارے آلات حس پر ایک ہی وقت میں اثر کرتے ہیں میلان یہی ہوتا ہے کہ وہ اس طرح ایک دوسرے کے ساتھ مل جائیں۔ لہٰذا اس تمیزی فعلیت کے بغیر جس پر ہم بحث کر رہے ہیں ہم عالم خارجی کی بہت سی پیچیدگیوں سے بے خبر رہتے۔

اس میں شک نہیں کہ اشیاء پر قابو پانے کی ضرورت ہی تمیز کی ایک محرک ہوتی ہے۔ اگر ہم اشیاء کو ان کے رنگوں اور شکلوں وغیرہ کو نظر انداز کر کے استعمال کر سکتے تو تمیز میں کسی قسم کی ترقی نہ ہوتی۔ لیکن واقعہ اس کے بالکل برخلاف ہے۔ اصل میں عمل بعینہ وہی ہوتا ہے جو ہم نے گزشتہ باب میں دیکھا ہے کہ عام بڑی بڑی حرکات چھوٹی اور متعین حرکات میں تقسیم ہو جاتی ہیں لیکن اس کو کبھی نہ بھولنا چاہئے کہ اگر

ہم ان ملی ہوئی صفات میں سے بعض کی تحلیل میں کامیاب ہوجاتے ہیں تو ان کا فرق اور انکی علیحدگی ایک ہی وقت میں تجربے میں آنے سے بڑھ جاتی ہے۔ سفید و سیاہ، سرخ و سبز جیسے رنگوں میں یہ تعین اور فرویت اجتماع کے متضاد اثرات سے بھی پیدا ہوجاتی ہے گو

تمیز کی ابتدائی شرطیں

اواخر عمر میں خواہ کچھ ہی ہوتا ہو، اس میں شبہ نہیں کیا جاسکتا کہ پہلے ایک یا دو سال میں تمیز کی ترقی کا بڑا محرک وہ تغیر ہوتا ہے جو ہمارے آلات حس کے خارجی مہیجات میں ہوتا رہتا ہے۔ چنانچہ بعض اوقات آوازیں رنگ کے مہیجات کے ساتھ سنائی دیتی ہیں اور کبھی ان سے الگ، اسی طرح سرخ کے مہیجات کبھی نیلے رنگ کے مہیجات کے ساتھ ہوتے ہیں اور کبھی سفید رنگ کے مہیجات کے ساتھ۔ احساسی مہیجات میں یہ تغیرات لازمی طور پر قشری رد اعمال کی مختلف صورتیں پیدا کرتے ہیں، اور چونکہ شعور ان ہی قشری فعلیتوں پر موقوف ہوتا ہے اس واسطے یہ تغیرات شعور کی مختلف حالتوں کا باعث بن جاتے ہیں۔ ہم میں یہ قابلیت ہوتی ہے کہ یہ معلوم کرلیں کہ شعور کی ایک حالت دوسری سے مختلف ہے، اور ایک تیسری حالت کے مشابہ۔ یہ ایک ایسی حقیقت ہے جس کی مزید توجیہ نہیں جاسکتی۔ تمام ماہرین نفسیات کا اتفاق ہے کہ یہ شعور کی ایک اساسی صفت ہے، اور جہاں تک ان منظر لحظ سے تعلق ہے جن کے ماتحت سب سے پہلے ہم کو ان اختلافات کا علم ہوتا

(۱) (ذ ب) = ۱ص

(۲) (ذ) (ب) = ۲ص

(۳) (ذ لا) = ۲ص = ذ + لا
= ب + ذ + لا = ۳ص
(ب لا) = ۲ص = ب + لا

شکل ۳۵

ہے وہاں تک اوپر کے تمام بیانات غیر مشتبہ واقعات پر مبنی ہیں۔ اس تمام حقیقت

واقعات کو ہم ایک شکل کے ذریعہ سے ظاہر کرسکتے ہیں (شکل ۳۵) جب تک کہ ذائقہ کا ایک خاص احساس ذ اور بو کا ایک خاص احساس ب ہمیشہ ساتھ ساتھ واقع ہوتے ہیں اس وقت تک ہم اس احساس کے ترکیب کو معلوم نہیں کرسکتے اور اس طرح ہم کو (۱) ایک امتزاج کا احساس ہوتا ہے جس میں صرف ایک صفت اص ہوتی ہے۔ لیکن جب (۲) احساس ذ یا احساس ب اکیلا ہو۔ یا (۳) کسی اور صفت کے ساتھ ملا ہوا ہو تو اس مرکب ذ ب کے دوبارہ تجربہ میں آنے کے وقت ہم ان دونو صفات ۲ ص یعنی ذ اور ب کو الگ الگ معلوم کرسکتے ہیں اور جب ذ لا تجربہ میں آئیگا تب بھی ہم نہایت آسانی کے ساتھ لا کو الگ کرلینگے۔ ہر صورت میں ملحقات کو بدل دینے سے ہم ایک نئی نفسی طبیعی صورت کو پیدا کرلیتے ہیں جس کا ایک حصہ اپنی اصلی صورت کے مشابہ ہوتا ہے اور دوسرا حصہ اس سے مختلف۔ اس طرح سے ہم مرکبات کی تحلیل کے لوازم مہیا کرلیتے ہیں۔

اگر عمل افتراق کی ہماری اصلی قابلیت کے یہی شرائط ہیں تو ظاہر ہے کہ ہر وہ ذریعہ جو مختلف عصبی حالتوں کا باعث ہوگا ہمارے تمیز کرنے میں بھی مدد دیگا، اور یہ بھی ظاہر ہے کہ دو چیزوں پر ایک ہی وقت میں غور کرنیکے بجائے یکے بعد دیگرے غور کرنے سے سب سے زیادہ عصبی فرق پیدا ہوتا ہے۔ اسی واسطے ہم دیکھتے ہیں کہ جب کبھی ہم تقریباً ایک ہی وزن کی دو چیزوں میں سے زیادہ وزنی چیز کو معلوم کرنا چاہتے ہیں تو ہمارا اندازہ اس وقت زیادہ صحیح ہوتا ہے جب ہم ان کو یکے بعد دیگرے اٹھاتے ہیں اگر ہمکو بتانا ہو کہ دو رنگ ایک دوسرے کے قریب ہیں یا نہیں تو ہم اپنی نگاہ کو جلدی جلدی ایک سے دوسرے پر منتقل کرلتے ہیں لیکن جہاں کہیں وہ اشیا مختلف آلات حس سے تعلق رکھتی ہوں وہاں عصبی اعمال میں پہلے ہی بہت فرق ہوتا ہے اور اس لئے ان میں تمیز کرنے کے لئے کسی ایک حس کا تہیج کافی ہوتا ہے۔ اختبار کے ذریعے سے ثابت کیا گیا ہے کہ حافظے کے واقعات میں تمیز کرنے میں الفاظ کا استعمال بہت مدد دیتا ہے مثلاً اگر ہم رنگوں کو یاد کرلیں اور ان کو پہچاننے کی کوشش کریں تو اگر ہم ان کا نام رکھ لیں تو ہمارے کام میں بہت آسانی ہو جاتی ہے۔ تمیز یا تقابل کی جو غور و فکر کے اعلیٰ اعمال میں ہمارے افکار میں ظاہر ہوتی ہے اس پر ہم بعد میں بحث

کرینگے۔ افتراق کی وہ صورت، جس پر ہم نے ابھی بحث کی ہے، اعلیٰ قسم کے افتراق کی بنا ہے، کیونکہ اس کا تعلق اس دنیا کی ان ابتدائی صورتوں کی تحلیل سے ہے جس کو ہم پہلے معلوم کرتے ہیں۔

توجہ کی ترکیبی صورت یکوقتی تلازم

ان افتراقی یا تحلیلی اعمال کے ساتھ ترکیبی عمل بھی ہوتا ہے۔ اس عمل سے مختلف جداگانہ اجزا میں لاپ پیدا کیا جاتا ہے۔ اسکو بالعموم تلازم کہتے ہیں منطقی معنوں کے لحاظ سے اس تلازمی عمل کی ایک حیثیت در اصل افتراقی فعلیت پر مقدم اور اس کی بنا ہے۔ کیونکہ ظاہر ہے کہ اگر دو صفات الف اور ب میں امتیاز کرنا چاہتے ہیں تو لازمی ہے کہ وہ امتزاج کی صورت میں مجتمع پائے جائیں۔ چنانچہ اس صفحے کے سفید رنگ کو سیاہ رنگ سے امتیاز کرنے کا مطلب صرف یہی نہیں کہ سفید اور سیاہ اشیا میرے سامنے ایک دوسرے کے ساتھ واقع ہیں بلکہ یہ بھی کہ وہ میرے ذہن میں بھی اکٹھی موجود ہیں۔ یہ ظاہر ہے کہ توجہ کے ہر فعل میں تمیز اور "یکوقتی تلازم" کی یہ خاص صورت کسی نہ کسی حد تک موجود ہوتی ہیں۔ مثلاً ہم کہتے ہیں کہ ڈاک کے ٹکٹوں پر سرخ و سفید رنگ ہوتا ہے، یہ فعل تمیز کا ہے۔ لیکن تلازم کا بھی ہے کیونکہ ان دونوں صفات کا تجربہ ایک ہی وقت میں ہونا چاہئے۔ یا دوسرے الفاظ میں ان میں ذہنی ترکیب ہونی چاہئے تاکہ تمیز کی یہ خاص صورت ممکن ہو سکے۔

یہ پہلے کہا جا چکا ہے کہ جب احساسات ایسی صورتوں میں تجربے میں آتے ہیں جن میں وہ ایک دوسرے کے ساتھ اس طرح ملے ہوئے ہوں کہ اپنی فرویت غایب کردیں، مثلاً ہارمونیم کی ایک گت کی مختلف آوازیں، تو ماہر نفسیات اس یکوقتی تلازم کو امتزاج کہتا ہے۔ لیکن جب یہ شعوری مرکب اپنے اجزا کی فرویت پر زور دیتا ہو یا ان کی فرویت کو باقی رکھتا ہو، مثلاً رنگوں کے ادراک میں، تو اس کو بعض مصنفین اجتماع[1] کہتے ہیں۔ اس لحاظ سے ذہنی تمثلات اور تصورات میں بعینہ وہی فرق ہوتا ہے

[1] بعض دفعہ انضمام کی اصطلاح ان اجتماعات کے لئے استعمال ہوتی ہے جن کے اجزا کا تعلق مختلف حسوں سے ہے ان کا ذکر ہم ادراک کی بحث میں کرینگے (مصنف)

جو احساسات میں ہوا کرتا ہے ؎

متعاقب تلازم تلازم کی ایک اور صورت کو متعاقب تلازم کہا جاتا ہے۔ اس اصطلاح کو بالعموم ذہن میں افکار کے تعاقب تک محدود رکھا جاتا ہے۔ اس پر ہم تمثال اور اعلیٰ وقوفی وظائف کے ضمن میں بحث کرینگے۔ افکار کے تلازم کی اس قسم میں بھی تمیز کو دخل ہوتا ہے کیونکہ ضروری ہے کہ وہ افکار مختلف ہوں تاکہ وہ ایک دوسرے سے الگ رہیں اور بالعکس اگر ہم شعور کی متعاقب حالتوں میں فرق معلوم کرنا چاہتے ہیں تو ہمکو کسی نہ کسی قسم کے متلازم اجزاء کے وجود کو تسلیم کرنا پڑیگا جو شعور کے مختلف اور عارضی طور پر متمیز اجزاء کو ایک دوسرے کے ساتھ جوڑ دیں ؎

لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ توجہ میں ترکیبی اور تحلیلی دونوں قسم کی فعلیتوں کو دخل ہوتا ہے۔ لبعض اوقات توجہ سے ہمارا اصلی مقصد اور حقیقی غرض یہ ہوتی ہے کہ تحلیل یا تمیز کریں لیکن ہم اس کو بغیر تلازم کے حاصل نہیں کر سکتے۔ اسی طرح ہو سکتا ہے کہ ہمارا اصلی کام اپنے تجربے کے مختلف اجزاء کو ایک دوسرے کے ساتھ ملانا ہو لیکن اس میں ہم کو لامحالہ تمیز کی ضرورت ہوتی ہے ؎

احساسات

ابتدائی احساسی اعمال احساسی حرکی قوس، جس کو نظام عصبی کے فعل کی اکائی سمجھنا چاہیئے[1] کی فعلیت میں سب سے پہلا قدم احساسی تہیج ہوتا ہے۔ یہی تہیج شعور میں جاکر احساس کی شکل اختیار کرتا ہے۔ ہم اپنے نفسیاتی اعمال کے مختلف حصوں کا تفصیلی مطالعہ اسی مقام سے شروع کرینگے۔

بحیثیت ماہرین نفسیات ہمارا کام یہ ہے کہ ہم احساس کے ہر بڑے مجموعے کا ان کی ذاتی نفسی خصوصیات کو معلوم کرنے کی غرض سے مطالعہ کریں۔ اس طرح سے ہم سب سے ابتدائی احساسات سے شروع کر کے جلدی، عضوی، حرکی، ذوقی، شمی، سمعی اور بصری احساسات سے واقف ہو جائینگے پھر بقدر امکان ہم ان کو ابتدائی صفات میں تحلیل کرینگے اور ان صفات کے باہمی تعلقات کو معلوم کرنے کی کوشش کرینگے۔ ہر صورت میں ہم ان معلومہ طبیعی اور عضویاتی واقعات پر غور کرینگے جن پر یہ احساسات موقوف ہیں اور باب کے ختم کے قریب ہم احساس کا وظیفہ بیان کرینگے اور اس اختلاف پر بحث کرینگے جو بعض ماہرین نفسیات کے نزدیک احساس اور ادراک میں پایا جاتا ہے حالانکہ وہ دونوں کے دونوں احساسی اعمال ہیں۔

اس مطالعہ میں ہم لازمی طور پر ایک وقت میں شعور کی صرف ایک ہی حیثیت پر غور کرینگے اور عارضی طور پر ہمکو مجبوراً زیر بحث عمل کے علاوہ باقی اعمال کو نظر انداز کرنا

---

[1] بعض مصنفین لذت والم کی حسیات کو جسم کی احساسی حرکی فعلیت میں احساسات سے بھی زیادہ ابتدائی خیال کرتے ہیں لیکن بہر کیف جسم کے وقوفی اعمال، پر بحث کرنا عملی حیثیت سے زیادہ مفید ہے۔ "وقوفی اعمال" سے ہماری مراد وہ اعمال ہیں جن سے ہمکو اشیاء اور خود اپنے اجسام کا واضح علم ہوتا ہے (مصنف)

پڑیگا۔ لہذا ہمکو اس جزئی اور تجزیاتی طریق بحث کو ہمیشہ پیش نظر رکھنا چاہئے اور یاد رکھنا چاہئے کہ ہمارا ذہن جس کو ہم اس طرح اجزا میں تحلیل کر رہے ہیں اصل میں ایک حقیقی وحدت ہے۔

اگر ہم اپنی اصلی بحث کو شروع کرنے سے پہلے آلات حس کے ارتقا کے چند واقعات پر غور کر لینگے تو ہم کو احساس کی اصلی اہمیت کا اندازہ کرنے میں آسانی ہوگی۔

آلات حس کا ارتقا

جسم اور اس دنیا میں جس میں وہ موجود ہے نازک ترین اور مکمل ترین مطابقت پیدا ہونے کے لئے لازمی ہے کہ مقدم الذکر مؤخر الذکر کی تمام اشیا کا جواب دینے کے قابل ہو۔ اسی واسطے ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارے آلات حس اس طرح بنائے گئے ہیں کہ ان سے ہمکو طبیعی وجود کی بالکل مختلف قسموں کے متعلق معلومات حاصل ہوتی ہیں۔ ہمارے آلات کی ہر قسم کا تعلق ایک خاص طرح پر وصول کرنے والے آلات کی فعلیت سے ہے۔ بعض صورتوں میں یہ آلہ انتہا درجہ کا پیچیدہ ہے، مثلاً آنکھ، اور اور صورتوں میں یہ بالکل سادہ ہوتا ہے، مثلاً درد کے اعصاب جن کا ہم عنقریب ذکر کرینگے۔ یہ آخری آلات دماغی قشر کے کے خاص حصوں سے ملے ہوتے ہیں جن کی فعلیت کا یہ باعث بنتے ہیں قشری تعلقات پر ہم دوسرے باب میں بحث کر چکے ہیں۔

یہ یقینی معلوم ہوتا ہے کہ جسم کی بسیط صورتیں بھی اُن احساسی مہیجات (مثلاً روشنی، آواز، بو وغیرہ) سے متاثر ہوتی ہیں جن کے جوابات انسان دیتا ہے۔ اسی کو ہم دوسرے الفاظ میں اس طرح بیان کر سکتے ہیں کہ خود مادہ اولی تہیج کے ان طریقوں کے لئے حساس ہے۔ لیکن مخصوص احساسی مہیجات کو وصول کرنے کے لئے جو خاص خاص آلات حس ہیں ان میں ارتقا کے لحاظ سے مختلف جسمانی صورتوں میں بہت اختلاف و تفاوت ہوتا ہے۔ احساسیت کی وہ قسمیں جو ہر ادنیٰ حیوان میں بلا استثنا پائی جاتی ہیں، انسان کے لمس، درد، اور حرارت کے جلدی احساسات ہیں۔ اس کے بعد ہم ان کے احساسی ارتقا کے متعلق کچھ نہیں کہہ سکتے۔ اکثر حیوانات میں، جو نظام اجسام میں اعلیٰ درجہ پر ہیں، ایسے آلات حس پائے جاتے ہیں جو انسان میں معدوم ہیں۔ اور اس وقت اِن کے وظائف کے متعلق ہم محض قیاسات قائم کر سکتے ہیں۔ اسکے

علاوہ پرندوں اور چوپاؤں کے درجے کے حیوانات میں اور بھی زیادہ تعجب خیز بے ترتیبی پائی جاتی ہے۔ چنانچہ بعض پرندے بو کے احساس سے بالکل محروم ہوتے ہیں یا کم از کم وہ اس کو زیادہ یا بالکل استعمال نہیں کرتے، مثلاً گدھ۔ اس کے برخلاف بعض کتے ایسی دنیا میں زندگی بسر کرتے ہیں جہاں بو کو بہت زیادہ اہمیت ہوتی ہے۔ بالعموم ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ جس طرح عقل کے درجے میں ترقی ہوتی جاتی ہے اسی طرح بصارت اور سماعت زیادہ نمایاں ہوتے جاتے ہیں، اور باقی کے احساسات کی اہمیت کم ہو جاتی ہے۔ اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ جو مواد ہم کو ان دو ذرائع سے حاصل ہوتا ہے اس میں تصوری اعمال کی بہت زیادہ گنجائش ہوتی ہے۔ اسکے علاوہ ان سے ہم کو دور کی چیزوں کے متعلق زیادہ تفصیلی اور صحیح معلومات حاصل ہوتی ہیں، اور یہ بات اجسام کے ارتقا کے لیے بہت ضروری ہے۔ اس لحاظ سے صرف بو کا احساس ان کا مقابلہ کر سکتا ہے۔ اپنے شکار کو حاصل کرنے یا خطرناک دشمنوں سے محفوظ رہنے کے لئے جنگلی حیوانات اس کو بہت استعمال کرتے ہیں۔

اب ہم مختلف احساسات پر نہایت آسانی کے ساتھ تفصیلی بحث کر سکتے ہیں۔

جلدی احساسات کی تحلیل

جلد سے ہم کو ٹھنڈک، گرمی، درد اور دباؤ کی ابتدائی کیفیات حاصل ہوتی ہیں۔ بعض ماہرین نفسیات کا خیال ہے کہ حرارت جسکو عام طور پر شدید گرمی کا ہم معنی سمجھا جاتا ہے، بلحاظ کیفیت کے گرمی سے بالکل علیحدہ ہے۔ اور گرمی اور ٹھنڈک کے یکجائی تہیج پر موقوف ہوتی ہے۔ اس نقطۂ نظر سے یہ دراصل ایک امتزاج ہے خواہ یہ اسطرح محسوس ہوتی ہو یا نہ ہوتی ہو۔ جلدی احساسات کی ابتدائی صفات کے متعلق ہمارے بیان کی شہادت ہر اس نفسی تجربہ پر غور کرنے سے مل سکتی ہے جو جلد کی تہیج سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ تہیجات میکانکی ذرائع، مثلاً جلد کو کھینچنے یا دبانے، بعض کیمیاوی اثرات مثلاً تیزاب یا بجلی اور جلد کے درجۂ حرارت سے کم یا زیادہ درجۂ حرارت کی چیز کے چھونے سے حاصل کیے جا سکتے ہیں۔

شروع شروع میں معلوم ہوتا ہے کہ جلدی ردعمل کی اور بہت سی ابتدائی کیفیات بھی ہیں، مثلاً نفسیات کی قدیم کتابوں میں سختی، نرمی، تری، خشکی، فعلی اور انفعالی لمس، تیزی، ہمواری اور ناہمواری کے احساسات کا بھی ذکر ہوتا ہے۔ یہ سچ ہے کہ یہ تمام ارتسامات جلد ہی سے پیدا ہوتے ہیں، لیکن یہ یا تو مرکب ہوتے ہیں (دباؤ اور مذکورہ بالا

احساسات میں سے کسی احساس سے یا محض دباؤ کی مختلف صورتیں ہوتے ہیں۔ چنانچہ اگر ہم پانی کے ایک قطرے کو جلد کی حرارت کے درجے تک گرم کریں اور اس کے بعد اس کو ہاتھ پر رکھیں تو سوائے دباؤ کے کسی اور احساس کو محسوس کرنا بہت دشوار ہو جائیگا۔ اسی طرح اگر ایک سخت یا نرم چیز کا درجہ حرارت بھی جلد کے درجہ حرارت کے برابر کر لیا جائے اور اس کو نہایت آہستگی سے جلد پر رکھا جائے تو بھی صرف دباؤ ہی کا احساس ہوگا۔ اور دباؤ کی شدت میں زیادتی کے ساتھ ساتھ فرق معلوم ہوتا چلا جائیگا۔ محض سختی در حقیقت ذرا شدید دباؤ اور بعض حالتوں میں کوشش مزاحمت یا جہد کے احساسات کے مجموعہ کے مترادف ہوتی ہے۔ لیکن یہ موخر الذکر احساسات عضلات یا رباطات کے ہوتے ہیں نہ کہ جلد کے۔ بعینہ یہی حال ان تمام احساسات کا ہے جن کا اوپر ذکر ہوا ہے۔ نظر غائر ڈالنے سے یہ سب دباؤ یا دباؤ اور کسی اور احساس، مثلاً حرارت یا رباطی جہد میں تحویل کئے جا سکتے ہیں ؎

کھجلی، گدگدی اور رینگنے کے سے جلدی احساسات اغلباً نتیجہ ہوتے ہیں دوران خون کے جلدی اثرات کا۔ لیکن بعض اوقات یہ خفیف دباؤ کے تہیجات سے بھی پیدا ہوتے ہیں۔ رینگنے کے سے احساسات اکثر درد اور سرد احساسات کا مجموعہ ہوتے ہیں۔ لہذا ان اقسام کے ردِ اعمال کی وجہ سے کسی اور ابتدائی صورت کو فرض کرنے کی ضرورت معلوم نہیں ہوتی ؎

اگر ایک بغیر نوک کی ٹھنڈی چیز، مثلاً بٹنے کی سوئی، کو جلد کے کسی حصہ مثلاً ہاتھ کی پشت، کے مختلف مقامات پر رکھا جائے تو بعض مقامات پر ٹھنڈک کا ایک واضح احساس ہوگا اور ان مقامات کے علاوہ اور مقامات پر سوائے دباؤ کے اور کچھ محسوس نہ ہوگا، اور اگر ہم اس سوئی کو نہایت آہستگی سے جلد پر رکھیں تو ہم کو معلوم ہوگا کہ بعض مقامات پر کسی قسم کا کوئی احساس بھی پیدا نہیں ہوتا۔ اگر اسی سوئی کو ذرا گرم کر کے جلد کے اسی حصہ پر یہی تجربہ کیا جائے تو کسی کسی مقام پر گرمی کا احساس ہوگا۔ اگر سوئی کی بجائے جھاڑ کے تنکے یا گھوڑے کی دم کے بال سے اسی تجربہ کو دہرائیں تو بعض بعض مقامات پر شدید اور کٹیلا درد محسوس ہوگا۔ ان مقامات کے علاوہ اور مقامات پر سوائے درد کے مجہول احساس کے اور کوئی احساس ہی نہ ہوگا اور بعض مقامات پر جنکو بالعموم دباؤ کے

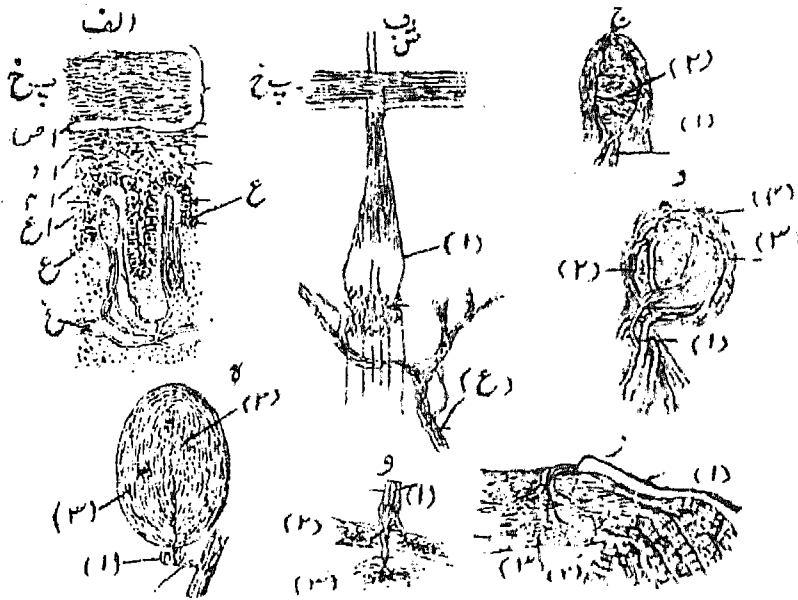
نقاط کہا جاتا ہے ایسا احساس ہوگا جیسا کہ ایک باریک کنکر چبھنے کے وقت ہوتا ہے
بعض مصنفین کا خیال ہے کہ یہ احساس بہ نسبت اور احساسات کے ترکیب کے لحاظ
سے بہت کم سادہ ہے جیسے خفیف درد اور دباؤ کے احساسات کے مجموعے کے کم و بیش
مشابہ ہوتا ہے۔ مجہول احساسات کو آس پاس کے درد و دباؤ کے نقاط کے خفیف اور
مبہم احساسات سمجھا جاتا ہے۔ اس تمام بحث سے معلوم ہوتا ہے کہ معتدل تہیج کی حالت
میں ہماری جلد حساس اور غیر حساس نقاط کا ایک جال ہے ۔

حرارت کے احساسات برقی تہیج اور کھال کو ایسی چیز سے چھونے سے پیدا
کئے جا سکتے ہیں جو بلحاظ درجہ حرارت معتدل ہوں۔ اس کے علاوہ ٹھنڈک کے
احساسات بعض اوقات گرم اشیاء کے پیدا کردہ تہیجات کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ ان
احساسات کو فون فرے نے "مستبعد" احساسات کہا ہے۔ ان تمام واقعات سے
معلوم ہوتا ہے کہ ان احساسات کے مخصوص آلات حس ہیں اور جب ان آلات کو
تہیج کیا جاتا ہے تو تہیج کی ماہیت خواہ کچھ ہی ہو یہ ہمیشہ خاص خاص احساسات پیدا
کرتے ہیں۔ حرارت کی حس کی اساسی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں خارجی حرارت کی
موافقت کرنے کی قابلیت ہوتی ہے۔ سردی کے موسم میں جب ہم باہر نکلتے ہیں تو شروع
شروع میں ہوا سرد معلوم ہوتی ہے لیکن کچھ دیر بعد ہم سردی محسوس نہیں کرتے۔ ہم اپنے
آپ کو اس کے موافق بنا لیتے ہیں۔ اعصاب حرارت کی اس قابلیت موافقت کی کوئی
تسلی بخش توجیہ نہیں ہوئی۔ شکل ۳۶ حرارت کے نقاط کا ایک خاکہ ہے۔ یہ نقاط تعداد میں
دباؤ کے نقاط سے کم اور درد کے نقاط سے بہت کم ہوتے ہیں ۔

[شکل ۳۶ (س) سردی کے نقاط۔
(ح) حرارت کے نقاط۔

یہ احساسی (درد، دباؤ، اور حرارت کے) نقاط ایک دوسرے کے قریب
قریب واقع ہیں لہٰذا بظاہر ایک ہی نقطہ سے احساسات کی بہت سی قسمیں حاصل ہو سکتی

ہیں۔ اس کے علاوہ ہم یہاں تک کہہ سکتے ہیں کہ اگر ہیجیج بہت شدید کر دیا جائے تو جلد کی سطح کا ہر ایک حصہ اپنے مخصوص احساسات کو پیدا کرے گا۔ لیکن ان کی احساسیت میں بہت فرق ہوتا ہے۔ چنانچہ قرنیہ پر ہلکے سے ہلکا لمس بھی شدید درد پیدا کرتا ہے۔ اس کے برخلاف ہماری گالوں کی اندرونی سطح پر سوئی کے چبھونے کا بھی اثر نہیں ہوتا ہے۔

جلدی احساسات کی عصبی بنا جلد کے انتہائی آلات کے متعلق معلومات حاصل کرنا بہت مشکل ہے اسی وجہ سے جو کچھ بھی ہم بیان کرینگے سب قیاسی لیکن زمانہ حال کی تحقیقات اور انکشافات کے مطابق ہو گا ہو سکتا ہے کہ جن بناوٹوں کو ہم تہیجات کے وصول کرنے کے آلات کہہ رہے ہیں اصل میں حفاظت یا کسی اور کام کے آلات ہوں۔ یہ آلات جلد اور مخاطی جھلی میں پائے جاتے ہیں (دیکھو شکل ۲۷)

[شکل ۲۷۔ جلد کی تراش عمودی الف۔ (پ خ) جلد خارجی کا پوست خشک۔ (ا ص) اساسہ

لے آنکھ کا ایک حصہ ہے۔ بصری احساسات کے ضمن میں اس پر بحث ہوگی (م)

پرت (اد) دانہ دار پرت۔ (ام) مخاطی پرت۔ (اخ) خار دار پرت جو جلد اصلی کی بیرونی حد ہے۔ (ع) عصبی اختتامات۔ (غ) اعصاب کا درمیانی حصہ ×
(ب) جلد کی تراش عمودی جس سے بال اور اس کے آخر میں عصبی علائق ظاہر ہوتے ہیں (ش) بال۔ (پ خ) جلد خارجی کا پوست خشک۔ (ع) عصب معہ اختتامات (ل) ×
(ج) مائزنر کا لمسی جُسیمہ (۱) محوری زوائد جو جُسیمہ کی بافت کے ارد گرد لپٹے ہوئے ہیں (۲) محور اسطوانی
(د) کراؤس کا آخری بصل (۱) بصل میں داخل ہونے والے محور رشے۔ (۲) محوری ریشہ (۳) لمسی خلایا (۴) جلد کی خلوی بافت ×
(ہ) پیسن کا جُسیمہ۔ (۱) محور ریشہ جو جُسیمہ میں داخل ہو رہا ہے۔ (۲) اسکے محور اسطوانی کے اختتامات (۳) خلوی بافت
(و) اُفنی کے عصبی اختتامات (۱) محور رشے (۲) انتہائی آلات (۳) خلوی بافت ×
(ز) احساسی عصب کا رباط میں اختتام۔ (۱) محور یہ (۲) رباط (۳) انتہائی آلات]

لمس یا مس کے احساسات غالباً جلد اصلی کی نازک بناوٹوں (دیکھو شکل ۳۷، ۵) اور ان اعصاب کے تہیج کا نتیجہ ہوتے ہیں جو بالوں کی جڑوں کے قریب ختم ہوتے ہیں (شکل ۳۷ ب) سردی کے احساسات غالباً جلد کے اُن آلات سے پیدا ہوتے ہیں، جن کو شکل ۳۷ د میں ظاہر کیا گیا ہے۔ یہ ممکن ہے کہ گرمی کے احساسات ان مخصوص بناوٹوں کے تہیج کا نتیجہ ہوتے ہوں جن کو شکل ۳۰ ھ میں دکھایا گیا ہے اور جلد خارجی (یعنی اوپر کی سخت پرت) اور بعض اور مقامات پر اعصاب کے وہ اختتامات پائے جاتے ہیں، جن کو بالعموم "اعصاب کے آزاد اختتامات" کہا جاتا ہے۔ یہ اختتامات اعصاب کے وہ ریشے ہوتے ہیں جو بہت نازک اور باریک ہوتے ہیں اور کسی انتہائی آلہ کو چھوئے بغیر ختم ہو جاتے ہیں (دیکھو شکل ۱۵۔الف) عام خیال یہ ہے کہ جلد خارجی کے ان ریشوں کے تہیج سے جسمانی درد کے تیز اور سوزناک احساسات پیدا ہوتے ہیں۔ ان احساسات کو ناگواری کے احساسات سے خلط ملط نہ کرنا چاہئے[1] ×

---

[1] ۔ لندن کے ڈاکٹر ہیڈ، ڈاکٹر ریورز اور ڈاکٹر شیرن نے ابھی حال ہی میں ان دلچسپ تجربات کے نتائج شائع کئے ہیں جن میں انھوں نے احساسی اعصاب کے کاٹے جانے کے بعد جلد اور اس کے نیچے کے مقامات میں احساسیت کے عود کرنے کے طریقے کو معلوم کرنے کی کوشش کی ہے۔ انکے نتائج

اس احساسی تحریک کے دماغ تک پہنچنے کے راستوں اور شگاف رولینڈو کے عقبی حصہ میں اُن کے قشری مراکز پر باب دوم میں تفصیلی بحث کی جا چکی ہے اسکو یہاں دُہرانا غیر ضروری ہے لہذا اسکو اس وقت نظر انداز کرتے ہیں ۔

جلدی احساسات کی تخلیقی صورت

نظام عصبی میں لمس، درد اور حرارت کے آلات پیدائش ہی کے وقت مکمل ہوتے ہیں ۔ جلدی احساسات کے انفعال کی نزاکت کم از کم جزئی طور پر عصبی اختتامات کی کثرت و بہتات پر موقوف ہوتی ہے ۔

اس کا ثبوت ہمکو اس امر واقعی سے ملتا ہے کہ بچے میں جوانوں کی نسبت لمس کی حس زیادہ نازک اور صحیح ہوتی ہے ۔ بچے میں بھی جلد کے ایک خاص حصے میں اتنی ہی عصبی اختتامات ہوتے ہیں جتنے کہ جوانوں میں لیکن جوانوں میں کھال کے پھیل جانے کی وجہ سے اُن اختتامات کو کھال کے زیادہ بڑے رقبے کی نگرانی کرنی پڑتی ہے یہ فرق جلد کی ان سطحات پر بہت زیادہ نمایاں ہوتا ہے جو بالعموم لمس کیلئے استعمال نہیں ہوتے ، مثلاً بازو کی پشت ۔

حرکی احساسات کی کیفیات

حرکی احساسات جنکو بعض اوقات عضوی احساسات

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ ۔ کسی نئے جلدی احساس کے وجود کی شہادت تو نہیں دیتے لیکن ان کی روشنی ہمکو ان جلدی احساسات کے نفسیاتی اور تشریحی تعلقات کے متعلق خیالات میں تغیر کرنا پڑیگا ۔ ان کا خیال ہے کہ درآیندہ اعصاب کو تین قسموں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے (۱) وہ عمیق احساسیت میں مدد دیتے ہیں اور ہیجان کا ایصال دباؤ کے ذریعے سے کرتے ہیں ، اس قسم کے ریشے زیادہ تر حرکی ریشوں کے ساتھ ہوتے ہیں اور جلد کے احساسی ریشوں کو کاٹنے سے ان پر کوئی اثر نہیں پڑتا ۔ ان کی وجہ سے دباؤ کے شدید ہیجات کا صحیح مقام معلوم کیا جا سکتا ہے ۔ (۲) ریشوں کا وہ نظام جو الم انگیز جلدی ہیجات اور انتہائی حرارت کا جواب دیتا ہے ۔ اُن کو بالوں کے حرکت دینے سے بھی متہیج کیا جا سکتا ہے ۔ احساسی اعصاب کے کاٹے جانے کے بعد اس کے وظائف بہت جلدی عود کر آتے ہیں ۔ (۳) ریشوں کا وہ نظام جو بہت ہلکے لمسی ہیجات کا جواب دیتا ہے اور ڈیل ڈول الشکل و صورت اور شدت وحدت وغیرہ کے لحاظ سے ان میں تمیز کرنے کی قابلیت پیدا کرتا ہے ۔ ریشوں کے دوسرے نظامات میں یہ بات نہیں ہوتی ۔ احساسی اعصاب کی قطع و برید کے بعد ان ریشوں میں بہت دیر میں جان پڑتی ہے (مصنف)

میں شامل کیا جاتا ہے، اور جلدی احساسات میں بہت گہرا تعلق ہے۔ جب ہم کوئی وزنی چیز اٹھاتے ہیں تو ہاتھ کے دباؤ کے احساسات کے علاوہ بازو میں کھچن سی محسوس ہوتی ہے۔ اگر ہم زور سے مٹھی بند کریں تب بھی بازو میں یہ کھچن ہوتی ہے۔ اس احساس کو ہم بلاتردد رباطات کی طرف منسوب کر سکتے ہیں لیکن اس میں بھی کلام نہیں کہ اس کے علاوہ عضلی احساسات بھی ہوتے ہیں۔ لیکن اختباری آلات کے بغیر محض مطالعہ باطن سے ان احساسات اور جلدی اور رباطی احساسات میں امتیاز اگر ممکن ہے تو صرف عضلہ کے معتدل تھکان کی حالت میں۔ تھکان میں جو احساس پیدا ہوتا ہے وہی زیر بحث مخصوص احساس ہے۔ احساسات کے اس مجموعہ میں مفاصل کا احساس بھی شامل ہوتا ہے۔ یہ شرکت بلاواسطہ خود ان کی اپنی طرف سے بھی ہو سکتی ہے اور بالواسطہ رباطات پر اثرات کی وجہ سے بھی۔ اس میں شبہ نہیں کہ ہم حرکات کو بہت جلدی محسوس کر لیتے ہیں لیکن اس کے تشریحی اور عضویاتی واقعات میں ماہرین کا اختلاف ہے۔ جب ہم مفاصل کی فعلیت کو علیحدہ کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو جو احساس ہمکو حاصل ہوتا وہ معمولی دباؤ کے احساس کے مشابہ ہوتا ہے۔ یہ تجربہ نہایت صحت کے ساتھ اس طرح کیا جا سکتا ہے کہ ایک رسی کے ایک سرے سے کوئی وزنی چیز باندھی جائے اور اس کو اٹھا کر آہستہ آہستہ ڈھیلا چھوڑ جائے یہاں تک کہ وہ چیز زمین سے جا لگے۔ جب یہ چیز زمین سے لگے گی تو ہم کو مفاصل میں کڑک کا ایک احساس محسوس ہوگا۔ جسم کے خاص حصوں (مثلاً بازو) کی حرکت بالعموم ان احساسات کی مہیج ہوتی ہے، خواہ ہم ان حصوں کو اپنے آپ حرکت دیں یا کوئی دوسرا شخص ان کو ہلائے دونوں صورتوں میں یہ احساسات بہت واضح ہوتے ہیں۔

جبلی احساسات کی عصبی بنا

ہمکو معلوم ہے کہ احساسی اعصاب عضلات کی بافتوں اور رباطات سے ملے ہوئے ہیں۔ مفاصل کے ارد گرد ان کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ ان اعصاب کے اختتامات کے طریقے تقریباً وہی ہیں جو ہم نے جلد کے ضمن میں بیان کئے ہیں۔ لہذا ان کا اعادہ کرنا بھی بیکار ہے۔ رباط میں عصب کے اختتامات کے لئے دیکھو شکل ۲۷ نمبر۔ وہ قشری مراکز جو ان اعصاب کے ہیجانات کو وصول کرتے ہیں زیادہ تر خطہ رولینڈ میں غالباً شگاف کے پیچھے واقع ہیں۔

عضوی احساسات

سانس لینے اور دوران خون کے اعمال بعض احساسی تجربات کا

باعث ہوتے ہیں، جو جلدی احساسات سے بہت ملتے جلتے ہیں۔ مثلاً ہوا میں دم گھٹنے کا احساس سینے کے اندر ایک واقعی احساس کا نتیجہ ہوتا ہے۔ آلات تنفس کی ایک خاص احساسی کیفیت ہوتی ہے۔ اور غذائی حصہ متعلق، پیاس اور بھوک کے احساسات پیدا کرتا ہے۔ سوال ہو سکتا ہے کہ کیا ان موخر الذکر تجربات کو احساسی کیفیات کے ایسے بسیط اجزا میں تحویل نہیں کیا جا سکتا، جن میں دباؤ اور درد کو بہت زیادہ دخل ہو اور جن کے ساتھ خوشگواری کے حسی اجزا بھی موجود ہوں، لیکن ماہرین نفسیات بالعموم ان کو حقیقی احساسات تسلیم کرنے کی طرف زیادہ مائل نظر آتے ہیں اور وہ ان کے مخصوص آلات حس کے وجود کو بھی مانتے ہیں، اگرچہ یہ تمام مسلمات بہت کچھ واضح نہیں ہیں۔

خود درد کو اکثر عضوی احساسات میں شامل کیا جاتا ہے۔ جلدی درد کے علاوہ احشا اور دوسرے اندرونی اعضاء کے دردوں کو بھی ہم کو تسلیم کرنا پڑیگا، خواہ ان کا اصطفاف کسی طریقے سے ہو۔ ان دردوں میں بعض کی ضخیم تکلیف اور جلدی دردوں کے معمولی تجربات میں زمین آسمان کا فرق ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ بعض اوقات جسم کی اندرونی سطح سے بھی حرارت اور دباؤ کے احساسات محسوس ہوتے ہیں، ان احساسات کو بھی عضوی احساسات میں شریک کرنا چاہئے۔

صحیح معنوں میں "عضوی احساسات" کی اصطلاح ان تمام احساسات کو حاوی ہے جو جسمانی اعضا کے ان تغیرات کی اطلاع دہی کرتے ہیں، جن کا وہ نتیجہ ہوتے ہیں۔ اس لحاظ سے حرکی احساسات کو بھی ان میں شامل کرنا چاہئے۔ لیکن عام شعوری اعمال میں ان حرکی احساسات کے اس قدر اہم وظائف ہیں کہ ان کو الگ ہی بیان کرنا مناسب ہے۔ ہم نے "عضوی احساسات" کی اصطلاح ان احساسات کے لئے استعمال کی ہے جو ہمارے جسم کے ضروری اندرونی اعمال کی ترقی کو وضاحت اور خصوصیت کے ساتھ ظاہر کرتے ہیں۔ ہم اب احساسات کے ایک ایسے مجموعے کا ذکر کرینگے جو حرکی اور عضوی احساسات کے درمیان واقع ہیں، یعنی سکونی احساسات۔

جب ریل کی حرکت سے تمام جسم بحیثیت مجموعی حرکت کرتا ہے تو ہم کو احساسات کا ایک خاص مجموعہ حاصل ہوتا ہے جس سے بصارت کی فعلیت کے بغیر بھی انتقال جسمانی کا

علم ہوتا ہے۔ اگر ہم بہت دیر تک اپنے جسم کو گھماتے ہیں تو چکر اور مضطرب تعادلی کے احساسات پیدا ہوتے ہیں۔ چکر کے احساسات تو اور طریقوں سے بھی پیدا کئے جا سکتے ہیں، مثلاً اپنے اردگرد کی اُن اشیاء کو دیکھنے سے جو نہایت تیزی کے ساتھ حرکت کر رہی ہوں۔

عضوی احساسات کے عصبی عناصر

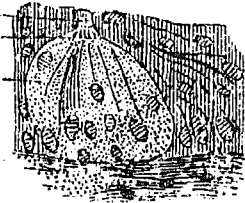
اعضاء رئیسہ کے احساسات کے انتہائی آلات کے متعلق ہماری موجودہ معلومات اس قدر تھوڑی ہیں اور یہ مسئلہ بحیثیت مجموعی اس قدر پیچیدہ ہے کہ ہم اس پر اس وقت مفصل بحث نہیں کر سکتے ہم صرف اتنا کہہ سکتے ہیں کہ اس مجموعے کے احساسی اعصاب کے ہیجانات مخِ قشر کے اس حصے میں پہنچتے ہیں جو شگاف رولینڈو کے بالکل پیچھے واقع ہے۔ سکونی احساسات کو اندرونی کان کی نصف دائری نالیوں کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ ان نصف دائری نالیوں پر سننے کے احساسات کے ضمن میں بحث کرنا زیادہ مناسب ہوگا۔ بعض ماہرین کو اس میں شبہ ہے کہ ان سے ہم کو جسم کے تقل مقام کا علم ہوتا ہے سوائے ان حالتوں کے جب یہ حرکت دوری ہو۔ کم از کم اتنا تو یقینی ہے کہ اور بہت سے اعضاء، مثلاً آنکھیں اور احشاء بھی ان احساسات کو پیدا کرنے میں مدد دیتے ہیں ہم بالعموم ان احساسات کو نصف دائری نالیوں کی طرف منسوب نہیں کرتے۔ ہم صرف یہ محسوس کرتے ہیں کہ ہمارا تعادل مضطرب ہو گیا ہے۔ ہم کسی ایسے عضو کا نام نہیں لیتے جس سے یہ احساس پیدا ہوا ہو۔ اس میں شک نہیں کہ ان تعادلی حرکات اور ان کے اضطراب میں مخیخ کو بہت دخل ہوتا ہے۔

احساسات ذوقی کی کیفیات

ذوقی احساسات کی بلا شک و شبہ چار اور صرف چار بسیط صورتیں ہیں یعنی کھٹاس، نمکینی، مٹھاس اور کڑواہٹ۔ جن احساسات کو ہم بالعموم ذوق کے احساسات کہتے ہیں وہ دراصل ذوق اور اور حرارت، دباؤ اور بو کے مرکبات ہوتے ہیں۔ چنانچہ، جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں، اگر پیاز کو منہ میں رکھنے سے قبل ناک اچھی طرح بند کر لی جائے تو اس کے مزے میں حیرت انگیز انقلاب پیدا ہو جاتا ہے۔ بعض مصنفین نے مذکورہ بالا چار ذوقی احساسات پر دو اور کا اضافہ کیا ہے یعنی قلوی اور معدنی۔ لیکن بحیثیت مجموعی یہ زیادہ

اغلب ہے کہ یہ مذکورہ بالا احساسات کے مرکبات ہیں۔ اگر ہم کو چند چیزیں وی جائیں، اور ہم کو محض چکھنے سے ان کی ماہیت کو معلوم کرنا ہو تو ان ہی چار کیفیات سے ہم مکمل طور پر اصلی ذوقی احساسات کو بیان کر سکتے ہیں۔ یہ تجربہ تسلی بخش صرف اسطرح ہو سکتا ہے کہ بو کے راستے کو بالکل مسدود کر دیا جائے، اور ان چیزوں کا درجہ حرارت منہ کے درجہ حرارت کے برابر ہو۔ اس کے علاوہ چیزوں کے جلدی اثرات کو بھی حقیقی ذوقی کیفیات کے ساتھ خلط ملط نہ کیا جائے۔ اس کے ساتھ ہی ان تمام چیزوں کو پانی میں حل کر کے تجربہ کیا جائے کیونکہ بعض کھانے کی اشیاء مخصوص لمسی احساس پیدا کرتی ہیں، جن کو ہم فوراً معلوم کر لیتے ہیں۔ اپنے اس بیان کے ثبوت میں کہ مزے کی صرف یہی چار ابتدائی کیفیات ہیں، مزید واقعات آئندہ پیرگراف میں بیان کرینگے۔

ذوق کی عصبی اور عضویاتی بنا۔ ذائقی خلایا سے ہم کو ذائقہ کے احساسات حاصل ہوتے ہیں (دیکھو شکل ۳۸) یہ خلایا زبان کے بعض خاروں کے قریب گڑھوں میں پائے جاتے ہیں، اگرچہ یہ منہ میں اور جگہ بھی ہوتے ہیں۔ یہ خلایا چونکہ

(۳)
(۲)
(۱)

[شکل ۳۸۔ خرگوش کے خارزبان کا ذائقی خلیہ (۱) ذائقی خلیہ معہ خارجی خلایا۔ (۲) ذائقی خلایا کے نازک اختتامات۔ (۳) ذائقی مسام۔]

گڑھوں میں ہوتے ہیں، لہذا ظاہر ہے کہ ان تک پہنچنے کے لئے مہیج سیال صورت میں ہونا چاہیے۔ انتہائی آلہ کے خلایا حقیقت میں عصبی خلایا نہیں ہوتے، بلکہ یہ صرف وصول اور انتخاب کرنے والے خلایا ہوتے ہیں۔ ان کے مشابہ خلایا آنکھ اور کان میں بھی ملتے ہیں۔ اغلب یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس تفریق کے علاوہ، جس کا ہم کو انتہائی آلہ کے خلیہ کے وجود سے پتا چلتا ہے، اس انتہائی آلہ کی صورتوں میں اور تفریقات بھی ہوتی ہیں، کیونکہ اس کے خاص خاص حصے مخصوص ذائقہ کے لئے حساس ہوتے ہیں۔ چنانچہ

زبان کا آخری حصہ صرف کڑواہٹ کو، اطراف کھٹاس کو اور پھونگل مٹھاس اور نمکینی کو محسوس کرتا ہے۔ درمیانی حصے میں بالعموم کوئی مزا ہی نہیں ہوتا۔ کتھا چاٹ لینے کے بعد کڑواہٹ کا احساس غائب ہو جاتا ہے اور باقی کے تین احساسات علیٰ حالہ قائم رہتے ہیں۔ اسی طرح کوکین کو زبان پر لگانے کے بعد پہلے کڑواہٹ اور اس کے بعد مٹھاس اور آخر میں نمکینی اور کھٹاس میں امتیاز کرنے کی قابلیت باقی نہیں رہتی۔ اس کے علاوہ بعض چیزیں زبان کے ایک حصے میں ایک مزا دیتی ہیں اور دوسرے حصہ میں دوسرا۔ چنانچہ سیکرین زبان کی پھونگل پر میٹھی معلوم ہوتی ہے اور آخری حصے پر کڑوی۔ ان تمام امور کی توجیہ نہایت آسان ہے، بشرطیکہ ایسے ذائقی خلایا موجود ہوں جو ہمیشہ ذائقہ کی ایک ہی کیفیت کے باعث ہوتے ہوں خواہ ان کسی طرح متہیج کیا جائے۔ لیکن یہ ابھی تک تحقیق نہیں ہوئے لہذا ہم کو ادعائی بیانات سے اجتناب کرنا چاہیے۔
ذائقہ کا قشری مرکز ابھی تک معلوم نہیں ہوا۔ خیال ہے کہ یہ سونگھنے کے مرکز کے قریب ہے۔

یہاں یہ بیان کرنا بھی بے جا نہ ہوگا کہ ذائقہ پیدائش ہی کے وقت ترقی یافتہ ہوتا ہے اور یہ غالباً ارتقائی حیثیت سے بہت اہم ہے۔ یہ حس ضعیف الرائے اشخاص میں اکثر کمزور ہوتی ہے۔ اس سے حیوانات کے ایسی غذاؤں کو کھانے میں عجلت کا پتہ چلتا ہے جن کے مزے سے معمولی انسان متنفر ہو جاتا ہے۔

شمی کیفیات موجودہ حالت میں شامہ کی ابتدائی کیفیات کے متعلق قطعی اور آخری بیان دینا ناممکن ہے۔ جو کچھ شہادت اس وقت موجود ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ غالباً ان کی تعداد بہت ہے۔ اصل میں ہم کبھی بوؤں کو ان کی احساسی کیفیات کے مطابق تقسیم کرنے کی کوشش ہی نہیں کرتے غالباً اس وجہ سے کہ عملی ضروریات اس کی مقتضی نہیں ہوتیں۔ عام طور پر بوؤں کو ہیجانات کے حسی اثرات کے لحاظ سے تقسیم کرتے ہیں۔ چنانچہ ان کو دو قسموں میں تقسیم کیا جاتا ہے خوشگوار اور ناگوار۔ بوؤں کے نام ہم ان اشیا پر رکھتے ہیں جن سے وہ پیدا ہوتی ہیں مثلاً چمڑے کی بو، نارنگی کی بو، وغیرہ، اور کبھی کبھی ان کے ساتھ ذائقہ کی تشبیہات بھی شامل کر لیتے ہیں، مثلاً کھٹی بو، وغیرہ۔ لیکن یہ تشبیہات احساسی کیفیات کے لئے ہمیشہ

غیر مبہم طور پر استعمال نہیں ہوتیں، بلکہ اکثر ان میں حسی اعمال اور دیگر عضلی اور احساسی فعلیتوں کی طرف بھی اشارہ ہوتا ہے، مثلاً کھٹی بو اکثر ناگوار ذوقی احساسات پیدا کرتی ہے اور اس کے ساتھ ہی حلق میں تکلیف دہ انقباض ہوتا ہے۔ جس تقسیم کو آج کل تسلیم کیا جاتا ہے وہ لی نی اس[1] کی ہے جس میں زواردماکر[2] نے تبدیلیاں کی ہیں۔ وھو ہذا:-

۱- اثیری بوئیں، جن میں پھلوں کی بوئیں بھی شامل ہیں؛
۲- عطری بوئیں، مثلاً کافور اور سیاہ مرچ کی بو؛
۳- پھولوں کی بوئیں، مثلاً گلاب، سونیا وغیرہ کی بو؛
۴- مشک و عنبر کی سی بوئیں بو؛
۵- لہسن اور کلورین کی سی بوئیں بو؛
۶- جلی ہوئی چیزوں کی بو، مثلاً جلی ہوئی روٹی کی بو بو؛
۷- گھی، مکھن یا پنیر کی سی بوئیں بو؛
۸- کڑوی بو، مثلاً افیون کی بو؛
متلی آور بو، مثلاً سڑے ہوئے گوشت کی بو۔

لیکن اس تقسیم کی فالحقیقت عملی اہمیت ہے، اور اس سے ہم ناقابل تحلیل احساسی کیفیات کو ظاہر نہیں کر سکتے۔

بوؤں کے باہمی تعلقات کو معلوم کرنے کیلئے دلچسپ اختبارات کئے گئے ہیں۔ چنانچہ اگر ہم کسی بو کو اتنی دیر تک سونگھیں کہ اس کا احساس باقی نہ رہے، اور اس کے بعد کسی اور چیز کو سونگھیں تو معلوم ہوگا کہ بعض بوئیں تو محسوس ہوتی ہیں اور بعض کو ہم بالکل معلوم نہیں کرتے۔ اس سے ثابت کیا جاتا ہے کہ جس بو کو ہم محسوس نہیں کر سکتے وہ بلحاظ کیفیت اصلی بو کے مشابہ ہے۔ اس قسم کے اختبارات کے نتائج اس وقت غیر شافی اور نامکمل ہیں۔

شامہ کی عصبی اور عضویاتی بناء

شمی اعصاب مخاطی جھلی کے شمی خلایا کے قریب آکر ختم ہوتے ہیں، اور یہ مخاطی جھلی ناک کے اوپر کے حصہ میں ہوتی ہے (دیکھو شکل ۳۹ اور ۴۰) یہ خلایا بذات خود حقیقی عصبی خلایا ہوتے ہیں۔ اسکے برخلاف زبان اور جلد کے جن خلایا کے متعلق ہم نے کہا کہ وہ وصول

---

[1] Linnaeus
[2] Zwaardemaker

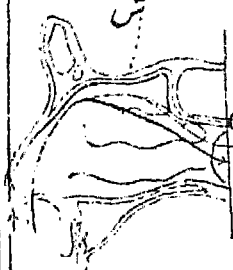
[شکل ۹۳۔ خرگوش کے شمی حصہ کے منفرد خلایا۔ (۱) تائیدی خلایا۔ (۲) چھوٹے اور سخت اہداب یا بقول بعض اہداب کے مشابہ تحاط کے تحرولات (۳) شمی خلایا۔ نچلے خلیہ سے عصبی شاخ کاٹ دی گئی ہے کو]

کرنے والے خلایا ہیں حقیقی عصبی خلایا نہیں ہوتے۔ وہ خلایا جو آنکھ اور کان کے تہیج کو وصول کرتے ہیں اصل میں غیر عصبی خلایا تھے جنھوں نے عصبی وظائف اختیار کر لئے ہیں۔ اس خصوصیت میں شمی خلایا لاثانی ہیں۔ معلوم نہیں یہ خیال کہاں تک صحیح ہے کہ ان خلایا کا بذات خود عصبی خلایا ہونا تہیج کی حالت میں جلدی تھک جانے کی علت ہے کو

جو قشری عصبانے شمی آلات سے ہیجات کو وصول کرتے ہیں وہ ہپوکیمپی حصے میں واقع ہوتے ہیں، جیسا کہ باب دوم کی شکل ۱۳ اور ۲۰ کے دیکھنے سے معلوم ہو سکتا ہے انسانوں میں شمی جھلی ناک کے خلا کے پچھلے حصے کے اوپر کے ٹکڑے کے ساتھ ہوتی ہے۔ اسی واسطے ہمارے تنفس کی ہوا کے تموجات بالعموم اس پر اثر نہیں کرتے لیکن اگر ہم زور سے اندر کی طرف سانس لیں تو ہمکو واضح شمی احساسات حاصل ہوتے ہیں۔ اسی نتیجہ کو حاصل کرنے کے لئے لازمی ہے کہ تہیج بہت لطیف اور بالعموم گانس کی صورت میں ہو کو

شمی احساسات کی تخلیقی صورت

سونگھنے کے متعلق ایک عام خیال یہ ہے کہ اس میں ذائقہ کے بعد ترقی ہوتی ہے ہوا میں سانس لینے والے جانوروں کے متعلق اس حس کی موجودہ صورت کا لحاظ کرتے ہوئے، یہ بیان یقیناً صحیح ہے

[شکل ۴۰۔ جس سے شمی انتہائی آلات اور تنفس میں ہوا کے تموجات کا راستہ معلوم ہوتا ہے (ش) شمی جھلی جس میں اوپر کی ہڈی سے شمی عصب داخل ہوتی ہے۔ لکیر نمبر (۱) معمولی تنفس میں ہوا کے راستے کو ظاہر کرتی ہے اور نمبر (۲) زور سے سانس لینے میں]

دقیق ترین شمی ادراکات غالباً سات سال کی عمر سے قبل نتھنوں کی شکل و صورت میں

آلی مشکلات کی وجہ سے، حاصل نہیں ہوتے بچپن میں مخاط کی کثرت کا بھی یہی اثر ہوتا ہے
اسی کی وجہ سے احساسیت میں لطافت باقی نہیں رہتی ہے۔

سمعی احساسات کی تحلیل: (الف) شور اور سُرتی

ہمارے سمعی احساسات طبعی طور پر دو بڑی قسموں میں منقسم ہوتے ہیں۔ اول شور اور دوم سُرتیاں۔ لیکن ان دونوں کو پھر کیفیات کی بہت بڑی تعداد میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ہوا کی موجیں سننے کے معمولی مہیجات ہیں۔ جس قدر بڑی یہ موجیں ہوتی ہیں اسی قدر اونچی آواز ہوتی ہے۔ شور کی احساسی کیفیات اس وقت پیدا ہوتی ہیں جب آواز کی موجوں کے دو سے کم مکمل ارتعاشات کانوں تک پہنچتے ہیں، یا جب انعکاس آواز کی وجہ سے جو موجیں کانوں تک پہنچتی ہیں وہ ارتعاش کے لحاظ سے غیر منتظم اور غیر دوری ہوں۔ ظاہر ہے کہ ارتعاش کی یہ بے نظمیاں تعداد میں بے انتہا ہو سکتی ہیں۔ اسی وجہ سے وہ فرق پیدا ہوتے ہیں جن سے ریل کے اور ڈھول کے شور میں امتیاز کیا جا سکتا ہے۔ ان موخر الذکر آوازوں کو مرکب شور کہتے ہیں، اور خیال یہ ہے کہ یہ مذکورہ بالا شوروں کے مجموعات ہوتے ہیں۔ بعض مرکب شوروں میں ۵۰ یا زائد سادہ شور معلوم کئے جا سکتے ہیں۔ سُرتی کا احساس ان اجسام سے ہوتا ہے جن کے اہتزازات گھڑی کے رقاص کی طرح منتظم اور دوری ہوتے ہیں۔ دو شاخہ اس قسم کے اجسام کا بہترین نمونہ ہے۔ ہم گیارہ ہزار کے قریب سُرتی کیفیات معلوم کر سکتے ہیں ان کیفیات کے ابتدائی فرق کو استداد کا فرق کہا جاتا ہے۔ یہ فرق آواز کے ارتعاشات کے تعداد کا نتیجہ ہوتا ہے، چنانچہ ہم ایسی سُرتیاں سن سکتے ہیں جن کا تعداد ارتعاش ۱۶ سے لیکر پچاس ہزار فی ثانیہ ہوتا ہے۔ ہمارے موسیقی کے تجربات میں سے اکثر وہ سُرتیاں ہوتی ہیں جن کا تعداد ارتعاش ۴۲ اور پانچ ہزار فی ثانیہ کے درمیان ہوتا ہے۔ موسیقی کے درجات کے درمیانی حصہ میں، یعنی جہاں تعداد ارتعاش پانچ سو سے ہزار ہوتا ہے، باریک بین مشاہدہ کرنے والے ایک ارتعاش کے پانچویں حصہ تک کے فرق کو معلوم کر لیتے ہیں۔

شور یا سُرتی عناصر کو نہایت آسانی کے ساتھ استداد کے فرقوں میں معلوم کیا جا سکتا ہے جو اکثر ظاہر ہوتے ہیں۔ چنانچہ کسی دریا کے پل پر سے ریل گزرنے میں

جو شور پیدا ہوتا ہے، وہ اس شور سے کہیں زیادہ شدید ہوتا ہے جو ایک معمولی گاڑی کے سڑک پر چلنے سے پیدا ہوتا ہے۔ جو آوازیں ہم بالعموم سنتے ہیں وہ شور اور سُرتی کا مجموعہ ہوتی ہیں۔ انسان کی آواز اس کی بہترین مثال ہے۔ چنانچہ جب ہم کوئی لفظ بولتے ہیں تو حروف علت سُرتی عنصر کو ظاہر کرتے ہیں اور حروف صامت شور کے جز کو۔

یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ وہ موسیقی سُرتیاں جن کو ہم بالعموم سنتے ہیں سادہ نہیں ہوتیں، بلکہ بہت سی سُرتیوں سے مرکب ہوتی ہیں۔ ان میں سے ایک سُرتی اساسی ہوتی اور باقی مضاعف سُرتیاں ہوتی ہیں۔ ان جزئی سُرتیوں کی ماہیت، تعداد اور شدت سے آوازیں کیفیت کا فرق ہو جاتا ہے۔ مختلف آلات موسیقی کی آوازوں میں جو فرق ہوتا ہے، وہ ان ہی کا نتیجہ ہوا کرتا ہے۔ چنانچہ پیانو میں نچلی جزئی سُرتیوں کا منظم اور ضخیم مجموعہ ہوتا ہے، اور بانسری میں یہ خاص جزئی سُرتیاں بہت کم اور کمزور ہوتی ہیں۔ ان تمام بیانات کا ثبوت بغیر ان آلات کے استعمال کے ممکن نہیں۔

سننے کے متعلق بہت سی عجیب و غریب باتوں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ ہم مرکب سُرتیوں کو تحلیل کر کے ان کی جزئی سُرتیوں کو بوضاحت معلوم کر سکتے ہیں۔ اس کے علاوہ ہم یہ بھی کر سکتے ہیں کہ ایک وتر یا سُرتی کے کسی اور مجموعے کے سُروں کے اجزاء کو معلوم کر لیں۔ انتہائی آلہ کی بحث میں ہم اس حقیقت اور اندرونی کان کی ساخت میں تعلق کو معلوم کرنے کی کوشش کریں گے۔

آواز کے احساسات کی اساسی صفات اور ان کے طبیعی مقدمات میں تعلق معلوم کرنا ظاہر ہے کہ ناممکن نہیں۔ چنانچہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ سُرتی = دوری ارتعاش شور = غیر دوری ارتعاش۔ امتداد = تعداد ارتعاش۔ شدت = ارتعاش کی وسعت۔ سُرتی کیفیت = ترکیب ارتعاش۔

(ب)۔ اجتماعی سُرتیاں

بعض حالتوں میں جب دو سُرتیاں ایک ہی وقت میں واقع ہوتی ہیں، تو ان کے علاوہ اور بہت سی سُرتیاں سنائی دیتی ہیں۔ ان ہی کو اجتماعی سُرتیاں کہا جاتا ہے۔ پھر ان کو (پہلے، دوسرے اور اعلیٰ درجے) کی فرقی سُرتیوں اور اجتماعی سُرتیوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ پہلے درجے کی فرقی سُرتیاں تعداد ارتعاش کے لحاظ سے اصلی سُرتیوں کے تعداد ارتعاش کے

فرق کے برابر ہوتی ہیں۔ دوسرے درجے کی فرقی سُرتیاں مشابہ ہوتی ہیں اُن سُرتیوں کے جن کا تعداد ارتعاش اصلی دو سُرتیوں کے تعداد ارتعاش کے دو گنے فرق کے برابر ہوتا ہے۔ (یعنی اگر ب اور ج دو اصلی سُرتیاں ہیں تو دوسرے درجے کی فرقی سُرتی برابر ہوگی (ب۔ج) ۲ کے)۔ اجماعی سُرتیاں اُن سُرتیوں کے مقابلے میں ہوتی ہیں جن کا تعداد ارتعاش دونوں اصلی سُرتیوں کے تعداد ارتعاش کے مجموعے کے برابر ہوتا ہے۔ عام مشاہدہ کرنے والے ان اجماعی سُرتیوں کو معلوم نہیں کر سکتے لیکن اکثر یہ بہت قوی ہوتی ہیں اور بعض اہم اثرات کے پیدا کرتے ہیں ان کو بہت دخل ہوتا ہے۔ ان کے پیدا ہونے کے متعلق نظریات کی کثرت اور ان میں اختلافات اس قدر ہیں کہ اُن پر بحث کرنا تحصیل حاصل ہے۔ ہو سکتا ہے کہ یہ سُرتیاں موضوعی اور عضویاتی (داخل فی الجسم) ہونے کی بجائے خارجی (خارج از جسم) اور بلحاظ اصلیت طبیعی ہوں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ کبھی موضوعی ہوں کبھی معروضی یا خارجی اور کبھی دونوں ہو۔

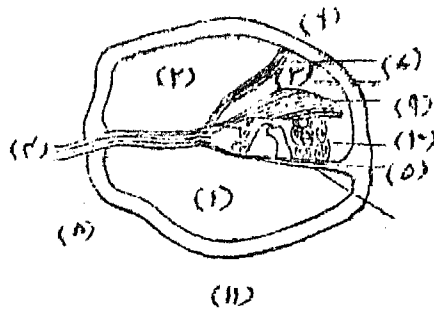
ج۔ ہمواری اور ناہمواری

سُرتیوں کی ہمواری اور ناہمواری نے بہت سے ماہرین نفسیات کو پریشان کر رکھا ہے۔ بعض سُرتیاں ایک دوسری کے ساتھ اسطرح مل جاتی ہیں کہ اپنی فردیت کو گم کر دیتی ہیں لیکن بعض سُرتیاں اس طرح نہیں ملتیں اور بلحاظ اثرات کے بہت کرخت ہوتی ہیں۔ ان سُرتی مرکبات کے ساتھ شدید کیفیت حسی بھی ہوتی ہے یعنی یہ خوشگوار ہوتی ہیں یا ناگوار۔ اسی وجہ سے ہم ان کی بحث کو ابتدائی جمالی حسیات کی بحث تک ملتوی رکھتے ہیں۔

سماعت کی تخلیقی صورت

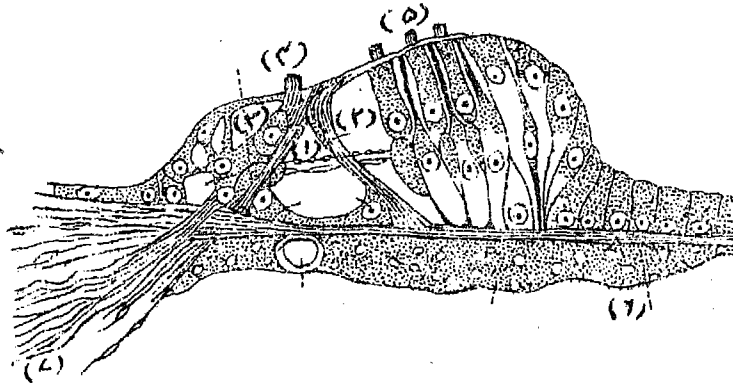
ہم نے اس سے پہلے کسی اور جگہ بھی اس امر کی طرف توجہ دلائی ہے کہ درمیانی اور بیرونی کان میں مخاط ہونے کی وجہ سے نوزائیدہ بچہ معمولی آوازوں کو سن نہیں سکتا۔ طبلہ کی جھلی کے مقام کو بھی اس عدم احساسیت میں بہت دخل ہے۔ پیدائش کے چار روز بعد بچہ چونک کر بلند آوازوں کے جواب دینے کی قابلیت کو ظاہر کرتا ہے۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ بلند آوازوں کو محسوس کرنے کی قابلیت نیچی آوازوں کے سننے کی قابلیت سے پہلے ترقی ہوتی ہے۔ اکثر بچے چار ماہ کی عمر ہی سے آوازوں کے مقامات کو معلوم کرنا شروع کر دیتے ہیں۔ ایک سال یا اس سے زائد عمر کے بچے بعض ایسی نیچی آوازیں کبھی سن لیتے ہیں جنکو جوان آدمی نہیں سن سکتا۔

سماعت کے عصبی اور عضویاتی واقعات

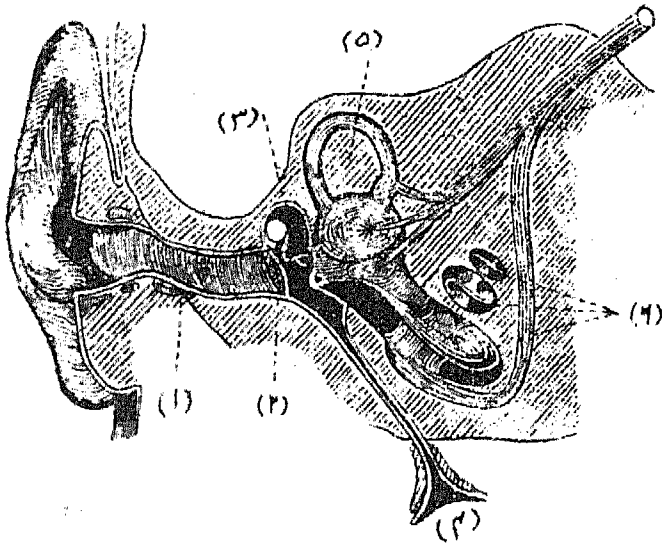
سمعی اعصاب اندرونی کان میں اس جگہ کے قریب ختم ہوتے ہیں جہاں سے بالوں کے خلایا خارج ہوتے ہیں (دیکھو شکل ۱۴ اور ۲۴) یہ خلایا ایک رطوبت میں ڈوبے ہوئے ہوتے ہیں جو اندرونی کان میں ایک تھیلی نما جھلی میں بھری ہوتی ہے شکل ۴۲ سے بیرونی، درمیانی اور اندرونی کانوں کے باہمی تعلقات واضح ہوتے ہیں۔ بیرونی

[شکل ۱۴۔ تو قلیہ کی تراش عرضی (۱)۔ سلم طبلی۔ (۲) سلم دہلیزی۔ (۳) تو قلیہ کی نالی (۴) عصب سمعی جو ہڈی سے خارج ہوکر توقلیہ کی نالی میں جاتی ہے۔ (۵) فرشی جھلی (۶) رائزنر کی جھلی (۷) سقفی جھلی۔ (۸) بالوں کے خلایا کی اندرونی قطار۔ (۹) بالوں کے خلایا کی بیرونی قطار۔ (۱۰) خلایا متحملہ۔ (۱۱) کورتی کے استوانے]

کان آوازوں کی موجوں کو اکٹھا کر کے درمیانی کان کی طبلی جھلی پر جمع کرتا ہے۔ درمیانی کان میں چھوٹی چھوٹی ہڈیوں کا ایک سلسلہ ہوتا ہے جو طبلہ کی جھلی سے شروع ہوکر اندرونی کان کی طرف ایک دوسری جھلی تک پھیلتا ہے۔ اوستا کی نالی حلق سے نکلکر درمیانی کان کے اس خلا میں داخل ہوتی ہے۔ جب ہم کوئی چیز نگلتے ہیں تو اسی نالی کے ذریعے سے حلق سے ہوا آتی ہے اور اسطرح درمیانی کان اور عالم خارجی میں ہوا کا دباؤ برابر رہتا ہے۔ اگر ہوا کا دباؤ برابر نہ رہے تو یہ جھلی سخت ہوکر یا باہر کی طرف پھول آئے یا اندر کی طرف پچک جائے گا اور اسطرح اس پر آواز کی موجوں کا اثر نہ ہو۔ ایک خیال یہ ہے کہ درمیانی کان کی ہڈیاں اور جھلیاں ان ارتعاشات کی طاقت کو بڑھا دیتی ہیں جو وہ اندرونی کان کی طرف ارسال کرتی ہیں اسی وجہ سے آواز کی نسبتہً ہلکی امواج اندرونی

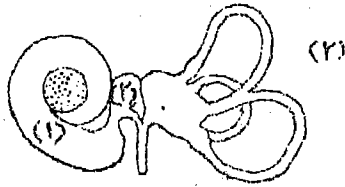
کان کی رطوبات میں ارتعاشات پیدا کرنے کے قابل ہو جاتی ہیں۔ لیکن بعض مثالیں ایسی بھی ملتی ہیں جن میں اندرونی کان کے تمام آلات کو ضائع کر دینے سے سننے میں کسی قسم کا فتور واقع نہیں ہوتا۔ اس قسم کے انکشافات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا اصلی کام محض سننا ہی نہیں بلکہ حفاظت کرنا بھی ہے۔ بہر صورت یہ بہت ضروری معلوم نہیں ہوتا

اندرونی کان میں بالوں کے ہزاروں خلایا ہوتے ہیں۔ ان کے تہیج کے اصلی طریقے اس وقت تک محض قیاسی ہیں، اگرچہ اس کی توجیہ کرنے کے لئے بہت سے نظریات پیش کئے گئے ہیں۔

[شکل ۲۴۔ آلہ کورتی کی تراش عمودی۔ (۱) اور (۲)۔ کورتی کے اندرونی اور بیرونی استوانیے۔ (۳) اور (۴) بالوں کے اندرونی خلایا۔ (۵) بالوں کے بیرونی خلایا۔ (۶) فرشی جھلی (۷) عصبی ریشے جو بالوں کے خلایا سے خارج ہو کر مرکزی نظام عصبی کی طرف جاتے ہیں۔]

یہ خلایا زیادہ تر کورتی کے استوانوں کے اطراف پر ہوتے ہیں۔ یہ سب استوانے مل کر ایک مجوفی سرنگ کی شکل اختیار کر لیتے ہیں جیسا کہ شکل ۲۱ و ۲۴ سے ظاہر ہے۔ یہ استوانے فرشی جھلی کے ریشوں پر ٹکے ہوتے ہیں۔ جھلی گویا مذکورہ بالا سرنگ کا فرش ہے۔ یہ قوقلیہ کے پیچدار خلا میں تقریباً ڈھائی مرتبہ بل کھاتی ہے۔ اوپر کے حصہ میں یہ جھلی نچلے حصہ کے مقابلے میں بہت چوڑی ہوتی ہے۔ اس پر چنگ کی طرح مختلف لمبائیوں کے ریشے کھنچے ہوتے ہیں۔ ہلمہولٹز کے تتبع میں عام خیال یہ ہے کہ یہ ریشے یا ان کے مجموعے اس سرتی کا جواب "ہمدردی" کے طور پر دیتے ہیں جن کا

تعدد ارتعاش خود ان کے اپنے طبعی تعدد ارتعاش کے برابر ہوتا ہے۔ خیال یہ تھا کہ اس ریشے کی حرکت سے اس خلیہ میں تہیج پیدا ہوتا ہے جو اس پر ٹکا ہوا ہے اور اس کے ذریعے سے دماغی قشر اس خاص سُر تی کی مخصوص تحریک وصول کرتا ہے جو اور تحریکات سے مختلف ہوتی ہے۔ کان کی مرکب سُرتیوں کو تحلیل کرنے کی قابلیت کو اس مرکب کے مختلف اجزاء سے مخصوص ریشوں کے تہیج کی طرف منسوب کیا جاتا تھا۔

[شکل ۴۳-(۱) بیرونی کان کی سماعتی نالی۔ (۲) طبلی جھلی، جو بیرونی کان کو درمیانی کان (۳) سے علیحدہ کرتی ہے۔ (۴) اوستا کی نالی جو درمیانی کان سے حلق کی طرف جاتی ہے (۵) اندرونی کان کی نصف دائرہی نالیوں میں سے ایک نالی۔ (۶) قوقلیہ کے پیچ جن کے درمیان میں عصب سمعی داخل ہوکر اپنے ریشوں کو قوقلیہ کی نالی کے بالوں کے خلایا کی طرف پھیلاتی ہے۔]

سُرتیوں کی طرف سے بہرہ پن اور سُرتی مقامات کا وجود اس قسم کے نظریے کی صحت کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ بعض اشخاص آواز کے مختلف امتدادات میں امتیاز نہیں کر سکتے۔ اس کی توجیہ ہلم ہولٹز کے نظریے سے بخوبی کی جا سکتی ہے۔ اس کے

مطابق اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے کان کی قرشی جھلی کے بعض ریشے بیکار ہو گئے ہیں ۔
لیکن زمانہ حال میں بعض مشکلات ایسی پیش آئی ہیں جن کو یہ نظریہ تسلی بخش طور پر حل نہیں کر سکتا۔ ان مشکلات میں سے بعض طبیعی ہیں، بعض عضویاتی اور بعض نفسیاتی ہم ان پر بحث نہیں کر سکتے یہاں صرف اس قدر کہنا کافی ہے کہ اپنی موجودہ معلومات کی بناء پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ سُر نہوں کی تحلیل، خواہ یہ کسی طریقے سے بھی ہو، اندرونی کان کے آلات سے ہوتی ہے نہ کہ، جیساکہ عام خیال تھا قشر سے ۔
سننے کے قشری مراکز کو باب دوم میں تفصیل کے ساتھ بیان کیا جا چکا ہے ۔ اندرونی کان کی نصف دائری نالیوں (شکل ۴۳ و ۴۴) میں بھی احساسی ریشے ہوتے

[شکل ۴۴ جھلی کی دہلیز اور بھول بھلیاں۔ (۱) قوقلیہ۔ (۲) نصف دائری نالیاں۔]

ہیں جو اصلی سمعی ریشوں کی طرح بالوں کے خلایا کی جڑوں کے قریب ختم ہوتے ہیں۔ جو رطوبت ان نالیوں میں بھری ہوتی ہے اس میں کلسی ذرات ہوتے ہیں جنکو حجارۃ الذنبیہ کہا جاتا ہے۔ جب تمام جسم کسی خاص سمت میں حرکت کرتا ہے تو عام خیال یہ ہے کہ ان حجارۃ الذنبیہ میں سے بعض جمود کی وجہ سے پیچھے رہ جاتے ہیں اور بالوں کے خلایا کے ریشوں سے ٹکراتے ہیں اور اس طرح ایک احساسی تحریک کا باعث ہوتے ہیں۔ چونکہ یہ نالیاں ایک دوسری کے ساتھ زاویہ قائمہ بناتی ہیں اس لئے ضروری ہے کہ کسی حرکت سے ان میں سے ایک یا دو سے زیادہ متاثر ہوں، اور ان کی احساسی تحریکات اضطراراً یا تجربتہً کسی خاص حرکت، مثلاً آگے، پیچھے یا اوپر وغیرہ کی طرف کے ساتھ متعلق ہو جائے ۔

دماغی قشر کے جو حصے ان نالیوں کی فعلیت میں عمل کرتے ہیں، اُن کے متعلق ہماری معلومات اسی قدر ہیں جس قدر کہ اور احساسی تحریکات، مثلاً بصارت، کے متعلق۔ ان تحریکات کے مخصوص قشری حصے مقرر ہیں۔ اسی طرح ہم کو یہ بھی معلوم ہے کہ ان نالیوں کی فعلیت کو دماغ سے تعلق ہے۔

بصری احساسات کی تحلیل

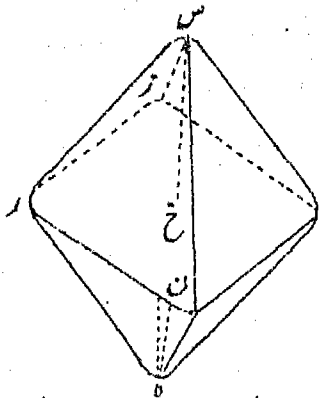
سمعی احساسات کی طرح ہمارے بصری احساسات بھی دو عام قسموں پر منقسم ہوتے ہیں، یعنی چمک اور رنگ کے احساسات۔ چمک کے احساسات اس وقت پیدا ہوتے ہیں جب روشنی کی مختلف لمبائیوں کی مخلوط موجیں ہمارے شبکیہ پر پڑتی ہیں۔ لہذا جس روشنی کو ہم سفید روشنی کہتے ہیں، وہ اصل میں روشنی کی مختلف لمبائیوں کی موجوں کا مجموعہ ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف خالص رنگ کے احساسات روشنی کی متجانس، اور تقریباً برابر لمبائی کی موجوں کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ جس قدر زیادہ متجانس یہ موجیں ہوتی ہیں، اسی قدر زیادہ سیر شدہ اور خالص یہ رنگ ہوتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ رنگ کے احساسات چمک کے احساسات کی ملاوٹ کے بغیر کبھی ہمارے تجربے میں نہیں آتے۔ اگرچہ احساس کی ان دونوں صورتوں میں امتیاز کرنا بہتر اور مناسب ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی ان کے لزومی علاقہ کو بھی نہ بھولنا چاہیے۔ بالعموم طیف میں سب سے زیادہ چمکدار حصہ زردی میں ہوتا ہے۔ اگر روشنی کو کم کر دیا جائے، تو سب سے زیادہ چمکدار رقبہ زرد سے سبز میں منتقل ہو جاتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی سرخ رنگ بلحاظ کیفیت کے نسبتاً زیادہ سیاہی مائل اور نیلا زیادہ چمکدار ہو جاتا ہے۔ اس مظہر کو اس کے معلوم کرنے والے کے نام پر، مظہر پرکنج کہا جاتا ہے۔

آواز کی طرح یہاں بھی احساس کی شدت روشنی کی موج کی وسعت پر موقوف ہوتی ہے۔ اگر ہم سفید روشنی کی شدت کو بتدریج کم کرتے جائیں، تو شروع شروع میں میلے میلے رنگ کا ایک سلسلہ ہوتا ہے جس کو عام طور پر خاکستری کہتے ہیں، اور پھر سب سے آخر میں سیاہ رنگ پیدا ہو جاتا ہے۔ اس طرح سفید سیاہ چمک کے احساسات کے سلسلہ کے دو اطراف ہیں۔ اور ان کے درمیان میں خاکستری رنگ کے مختلف مدارج ہوتے ہیں۔ سیاہ اصل میں ایک اضافی لفظ ہے جس کا اطلاق سفید کے بڑے بڑے اضداد پر ہوتا ہے۔ خود شبکیہ میں ہمیشہ فعلیت جاری رہتی ہے، چنانچہ

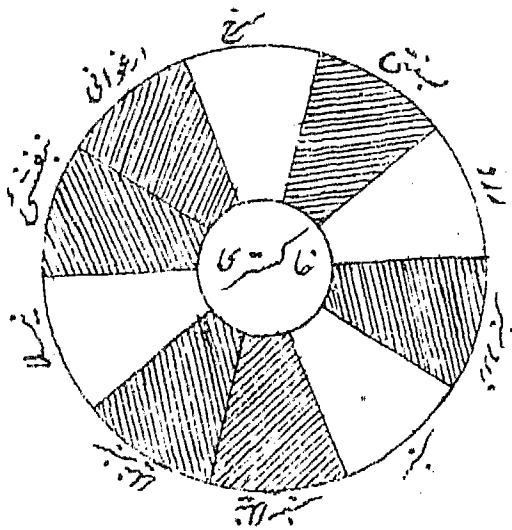
بالکل اندھیرے میں بھی ہم ہلکی ہلکی روشنی کے بادل اپنی آنکھوں کے سامنے تیرتے ہوئے دیکھتے ہیں۔ سب سے زیادہ چمکدار سفید اور سب سے زیادہ گہرے سیاہ کے درمیان ہم چمک کی تقریباً سات سو مختلف کیفیات معلوم کر سکتے ہیں۔

عام طور پر ہم طیف میں صرف سات رنگ یا کیفیات شمار کرتے ہیں یعنی سرخ، بسنتی، زرد، سبز، نیلا، آسمانی اور بنفشئی۔ یہ تقسیم محض عملی اور ایک حد تک اعتباری ہے۔ اصل میں یہ تمام وہ رنگ ہیں کہ جنکو ہم طیف میں دیکھتے ہی فوراً اور آسانی کے ساتھ معلوم کر لیتے ہیں۔ ورنہ درحقیقت خالص سبز اور خالص نیلے کا درمیانی رنگ بھی اسی طرح ایک علیحدہ نام کا مستحق ہے جس طرح کہ بسنتی، کیونکہ اس موخر الذکر رنگ میں بھی سرخی اور زردی پائی جاتی ہے۔ اسی طرح سے ارغوانی بھی، جو سرخ اور بنفشئی کے ملانے سے حاصل ہو سکتا ہے، ایک اساسی رنگ کی کیفیت ہے، اور اس لحاظ سے اس قابل ہے کہ طیف کے رنگوں میں اس کا شمار کیا جائے۔ مناسب و موزوں اختیاری حالات میں ہم تقریباً ایک سو پچاس طیفی کیفیات معلوم کر سکتے ہیں، اور ان میں ارغوانی بھی شامل ہے۔ طیفی کیفیات (۱۵۰) اور چمک کی کیفیات (۷۰۰) کو ملانے سے رنگوں کی تیس ہزار مختلف کیفیات پیدا کی جا سکتی ہیں۔ مثلاً سرخ سفیدی سے ملکر مختلف شدت کے گلابی رنگ پیدا کر سکتا ہے، اور اسی طرح سیاہ سے ملکر سیاہی مائل سرخ کے مختلف درجے پیدا کریگا۔ شکل ۵۴ سے ان تعلقات کی توضیح ہو سکتی ہے۔

رنگ کے ابتدائی تعلقات: (۱) مخلوطات اور امتزاجات

اب اگر ہم بصارت میں بھی اسی طریقۂ تحلیل کو استعمال کریں جو ہم نے اسوقت تک اور احساسات میں استعمال کیا ہے، اور چمک کو نظر انداز کر کے بصری طیفی کیفیات کو اُن کیفیات میں تحویل کرنے کی کوشش کریں جو حقیقت میں ابتدائی اور مفرد معلوم ہوتی ہیں تو معلوم ہوگا کہ صرف چار رنگ سرخ، زرد، سبز اور نیلا، باقی رہ جاتے ہیں۔ باقی تمام رنگوں کو اگر غور سے دیکھا جائے تو صاف نظر آجاتا ہے کہ وہ سب مرکبات ہیں۔ چنانچہ بسنتی کے متعلق ہم پہلے کہہ ہی چکے ہیں کہ اس میں سرخی اور زردی دونوں ہوتی ہیں۔ بنفشئی میں نیلے اور سرخ رنگ کے آثار پائے جاتے ہیں۔ بعینہٖ یہی حال ہر اُس انتقالی رنگ کا ہے جو ان ابتدائی اور مفرد رنگوں میں سے کسی

[شکل ۵ ۴۔ ہرم لونی۔ خط س ھ سفید و سیاہ اور ان کا درمیانی رنگوں کو ظاہر کرتا ہے۔ سطح ن ر ز ب طیفی رنگوں میں سے سب زیادہ سیر شدہ رنگوں یعنی نیلا، سرخ اور سبز، کو مستخض کرتی ہے۔ وہ تمام خطوط جو س اور ھ کو اور حروف مثلاً ب، ن وغیرہ سے ملاتے ہیں تمام درمیانی فروق کو واضح کرتے ہیں۔]

دو رنگوں کے درمیان میں واقع ہے۔ اس کے علاوہ اگر ہم کو صرف یہی چار رنگ دئے ہوئے ہوں تو ان کو مناسب نسبتوں سے ملانے سے طیف کے تمام رنگ پیدا کئے جا سکتے ہیں۔ اس قسم کے مخلوطات میں سے بعض میں ایک خصوصیت ہوتی ہے اور یہ خصوصیت اس وقت نمایاں ہوتی ہے جب ہم زرد اور نیلے رنگ یا سرخ اور سبزی مائل نیلے رنگ کو ملائیں۔ ان مخلوطات سے ہم کو طیف کے رنگوں کی بجائے محض خاکستری حاصل ہوتا ہے۔ وہ رنگ جن کا مجموعہ خاکستری رنگ پیدا کرے اتمامی رنگ کہلاتے ہیں۔ ہر ایک رنگ کا طیفی سلسلہ میں کوئی نہ کوئی اتمامی رنگ ہوتا ہے سوائے سبز کے کہ اس کا اتمامی رنگ ارغوانی، یعنی سرخ اور نیلے کا مجموعہ، ہے۔ (شکل ۴۶ ان تعلقات کو ظاہر کرتی ہے)۔

[شکل ۴۶۔ اس دائرہ کے ہر ایک قطر کے سرے پر اتمامی رنگ ہیں۔ اگر ان کو ملایا جائے تو خاکستری رنگ پیدا ہوتا ہے۔ ارغوانی رنگ، جو سبز کا اتمامی رنگ ہے، طیف میں نہیں پایا جاتا۔ لیکن اسکو سرخ اور

بنفشی کے ملانے سے پیدا کیا جا سکتا ہے۔ دائرہ کے سادہ حصوں سے جن رنگوں کو ظاہر کیا گیا ہے وہ نفسیاتی حیثیت سے خالص اور مفرد ہیں۔ باقی کے سب رنگ مرکب ہیں۔]

۲۔ مابعدی تمثالات ہمارے بصری احساسات اور احساسات کے مقابلہ میں ایک طرح سے نہایت عجیب و غریب ہیں اور احساسات کی نسبت اس میں احساسی تہیج کے مابعدی اثرات زیادہ دیرپا اور حیرت انگیز ہوتے ہیں۔ چھوٹے چھوٹے فرقوں سے اگر قطع نظر کر لی جائے تب بھی مابعدی تمثالات کی دو صورتیں باقی رہتی ہیں جن کو اصطلاح میں ایجابی اور سلبی کہا جاتا ہے۔ لیکن ان کے لئے غالبًا مابعدی احساسات بہتر اصطلاح ہوگی۔ اگر ہم اچانک بہت تیز روشنی کی طرف دیکھیں اور اس کے بعد آنکھیں بند کر لیں تب بھی کچھ عرصہ تک وہ روشنی تقریبًا اسی شدت اور رنگ کے ساتھ باقی رہتی ہے۔ اس کو ایجابی مابعدی تمثال کہا جاتا ہے۔ اگر ہم کچھ دیر ایک نیلے رنگ کی چیز کی طرف دیکھتے رہیں اور اس کے بعد آنکھیں بند کر لیں یا کسی خاکستری رنگ کی چیز کی طرف دیکھنے لگیں تو نیلے مہیج ہی کی شکل کا زرد دھبا دکھائی دیتا ہے یہ سلبی تمثال ہے۔ سلبی تمثالات مہیج میں چمک کے تعلقات کو معکوس کر دیتی ہیں اور اسطرح مہیج کی سفیدی مابعدی تمثال میں سیاہی سے بدل جاتی ہے۔ اور بالعکس۔ اسی طرح وہ تمام طیفی رنگوں اور ان کے مرکبات کو اتمامی رنگوں میں بدل دیتی ہیں۔ ہمارے تمام احساسات میں بصری ایجابی تمثالات کے مشابہ مابعدی اثرات ظاہر ہوتے ہیں لیکن ان میں سے کسی میں بھی سلبی تمثال کے مقابلے میں کوئی چیز نہیں ہوتی۔

۳۔ رنگ کا تقابل تقابل بھی ایک حد تک تمام احساسات اور اس وجہ سے تمام شعوری اعمال میں پایا جاتا ہے لیکن بصارت میں یہ خاص طور پر عجیب و غریب ہے۔ اگر زرد اور نیلے رنگ کی چیزیں پاس پاس رکھی ہوں تو ان رنگوں کی شدت میں زیادتی دکھائی دیتی ہے۔ اور اگر ان ہی چیزوں کو الگ الگ دیکھا جائے تو رنگ کی شدت میں بھی کمی آجاتی ہے۔ اس کی ایک بڑی وجہ یہ ہے کہ آنکھ آہستگی کے ساتھ ایک رنگ سے دوسرے پر منتقل ہوتی ہے۔ زرد رنگ کو دیکھنے کے بعد نیلے رنگ کی سلبی مابعدی تمثال پیدا ہوتی ہے۔ اب اگر شبکیہ کا بھی حصہ جس میں نیلے رنگ کی مابعدی تمثال ہے کسی خارجی نیلے رنگ کی چیز کو

دیکھئے تو ظاہر ہے کہ اسکی نلاہٹ میں زیادتی ہو جائیگی۔ اسی طرح مابعدی تمثال کی وجہ سے زرد بھی زیادہ زرد دکھائی دیگا۔ اس کو متعاقب تقابل کہا جاتا ہے۔ یکوقتی تقابل اس سے بھی زیادہ دلچسپ ہے۔ اس کی مثال یہ ہو سکتی ہے کہ ایک سفید کاغذ کے ٹکڑے کو کسی رنگین کاغذ پر رکھا جائے اور ان دونوں کے اوپر ایک اور باریک کاغذ پھیلا دیا جائے۔ اب اس سفید کاغذ کا رنگ خاص خاص حالات میں رنگین کاغذ کے رنگ کے اتمامی رنگ میں بدل جائیگا۔ یعنی اگر ہم نے اس کو زرد کاغذ پر رکھا ہے تو یہ سفید کاغذ نیلا دکھائی دیگا اور اگر سرخ پر رکھا ہے تو سبز۔ اس کیفیت کی جو توجیہات کی گئی ہیں ان کا ذکر کرنے سے ہم اپنے اصلی موضوع سے بہت دور جا پڑینگے۔ لہذا ہم کو صرف اسی پر اکتفا کرنا چاہئے کہ رنگ کے احساسات صرف اسی چیز کے رنگ پر منحصر نہیں ہوتے جس کو ہم دیکھ رہے ہیں بلکہ ان رنگوں پر بھی جو اس کے اردگرد موجود ہیں اور اس تہیج پر جو اس سے پہلے ہو چکا ہے کو ہے۔

رنگ کے دیکھنے میں خرابیاں

سب سے آخر میں ہمکو یہ بیان کرنا ہے کہ شبکیہ کے محیطی حصے رنگوں کو محسوس کرنے میں بہت ناقص ہوتے ہیں۔ رنگ کا صحیح ترین احساس شبکیہ کے درمیانی حصے میں یعنی قعر مرکزی کے اردگرد ہوتا ہے۔ بعض ماہرین کا خیال ہے کہ اس خطہ سے کچھ دور فاصلے تک سبز اور سرخ کا احساس بھی صحیح رہتا ہے۔ اس کے بعد زرد اور نیلے رنگ کا احساس بھی غائب ہو جاتا ہے۔ اور محیط کے قریب ہر ایک رنگ سفید یا خاکستری دکھائی دیتا ہے۔ اسی ہی کیفیت سے رنگ کی مرضیاتی نابینائی کا پتہ چلتا ہے، جس میں اکثر اشخاص کی آنکھوں کے قعر مرکزی مبتلا ہوتے ہیں۔ زمانہ حال کی تحقیقات سے معلوم ہوتا ہے کہ شبکیہ کے محیط پر غالباً تمام طیفی رنگ دیکھے جا سکتے ہیں، بشرطیکہ وہ کافی شدید ہوں۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ شبکیہ کے محیط پر رنگوں کی نابینائی نہیں ہوتی بلکہ محض کمزوری ہوتی ہے جسکی وجہ سے معمولی شدت کے رنگ دکھائی نہیں دیتے۔

رنگ کی مرضیاتی نابینائی

رنگ کی نابینائی بعض اوقات مکمل ہوتی ہے۔ مریض کو تمام رنگ سفید، خاکستری، یا سیاہ دکھائی دیتے ہیں۔ رنگ کی جزئی نابینائی کی دو قسموں کو بالعموم تسلیم کیا جاتا ہے۔ اول سرخ اور سبز کی

نابینائی معہ دو ماتحتی صورتوں کے اور دوم نیلے اور زرد کی نابینائی۔ سرخ اور سبز کی نابینائی میں طیف کا آدھا حصہ نیلا دکھائی دیتا ہے اور آدھا زرد، اور زردی یا نیلاہٹ کی کیفیت طیف کے حصوں کے مطابق بدلتی جاتی ہے۔ اس قسم کی نابینائی کی ایک صورت میں رنگ کی سب سے زیادہ چمک خالص زرد میں دکھائی دیتی ہے اور طیف کا سرخ رنگ والا حصہ چمکدار معلوم ہوتا ہے۔ دوسری صورت میں سب سے زیادہ چمک زرد اور سبز حصہ میں ہوتی ہے اور سرخ والا حصہ نسبتہً سیاہی مائل نظر آتا ہے۔ لیکن دونوں صورتوں میں طیف کے زرد اور نیلے حصے کے درمیان ایک خاکستری تحریہ ہوتی ہے۔ نیلے اور زرد رنگ کی نابینائی میں طیف کا بنفشئی حصہ سیاہی مائل اور کم سیر شدہ ہوتا ہے۔ اس کا مریض زردی اور سفیدی میں امتیاز نہیں کر سکتا۔ تقسیم ہیرنگ کی ہے۔ یہ بھی خیال رکھنا چاہئے کہ اکثر اشخاص کے رنگ کے احساس میں بہت کم نقص ہوتا ہے۔ لہٰذا وہ رنگ کی نابینائی کی کسی قسم میں داخل نہیں ہوتے۔

رنگ کے دیکھنے کے نظریات رنگوں کو دیکھنے کے بہت سے نظریات متداول ہیں اور ان میں ہم ہولٹز کا نظریہ غالباً سب سے زیادہ عام ہے اور یہی نظریہ یقیناً ناقابل قبول بھی ہے۔ اس کے مطابق صرف تین رنگ یعنی سرخ، سبز اور بنفشئی اساسی ہیں۔ ان ہی کو مختلف طور پر ملانے سے سفید اور تمام رنگ حاصل ہوسکتے ہیں۔ مثلاً سرخ اور سبز کو ملانے سے زرد، سرخ اور بنفشئی کو ملانے سے ارغوانی اور تینوں کو ملانے سے سفید۔ اس میں شک نہیں کہ اسکی مدد سے رنگوں کے اختلاط کی بخوبی توجیہ ہوسکتی ہے۔ لیکن اس سے ہم نیلے اور زرد کی نفسیاتی سادگی کی توجیہ نہیں کر سکتے، کیونکہ نفسیات کی رو سے یہ دونوں رنگ کسی اور رنگ سے مرکب نہیں۔ مثلاً نارنجی رنگ کو ہم دیکھتے ہی کہہ دیتے ہیں کہ اس میں سرخی اور زردی کی ملاوٹ ہے۔ اسی قسم کی اور باتوں کے علاوہ رنگ کی نابینائی کا عقدہ بھی اس سے وا نہیں ہوتا۔

فی زمانہ ناظر اہیرنگ کا نظریہ عام طور پر تسلیم کیا جا رہا ہے۔ اس کے نزدیک رنگوں کے تین جوڑ اساسی ہیں۔ سفید و سیاہ، نیلا و زرد، سرخ و سبز۔ یہ تینوں جوڑ ایک دوسرے کے مقابل ہیں چنانچہ اگر کسی جوڑ کا ایک رکن مہیج ہو تو (شبکیہ کا) تعادل قائم ہونے کے لئے دوسرے رکن کا تہیج بھی لازمی ہے۔ سیاہ و سفید کا جوہر ہر قسم کی روشنی سے متہیج ہوتا ہے، اور یہ بلحاظ ارتقا کے قدیم ترین ہے اور سبز و سرخ کا جوہر جدید ترین۔ اس نظریئے کی مدد سے مخلوطات، اتمامی اثرات اور مابعدی تمثالات سب کی بخوبی توجیہ ہوسکتی ہے۔ مخلوطات کی توجیہ ہیرنگ کے نزدیک بھی وہی ہے جو ہلم ہولٹز نے بیان کی ہے۔ ایجابی مابعدی تمثالات اس کے نزدیک تہیج کے اثر کے باقی رہنے کا نتیجہ ہوتی ہیں اور سلبی تمثال مہیج کے رنگ کے مقابل رنگ کے عمل سے پیدا ہوتی ہے۔ اتمامی رنگ ایک دوسرے کے

یہ مقابل ہیں اور اس طرح یہ ایک دوسرے کو زائل کر کے سفید و سیاہ کا عمل باقی چھوڑ جاتے ہیں۔ پیچیدگی سے وہ سبز، جو طیفی سرخ کا اتمامی رنگ ہے، خالص سبز نہیں، جیسا کہ بظاہر ہو جانا چاہئے تھا، بلکہ یہ سبزی اور نیلاہٹ کا مجموعہ ہوتا ہے۔ اسی قسم کی اور مشکلات ہیں، جن پر یہاں بحث نہیں کی جا سکتی۔ ان ہی کی وجہ سے یہ نظریہ بھی غیر تسلی بخش ہو جاتا ہے۔

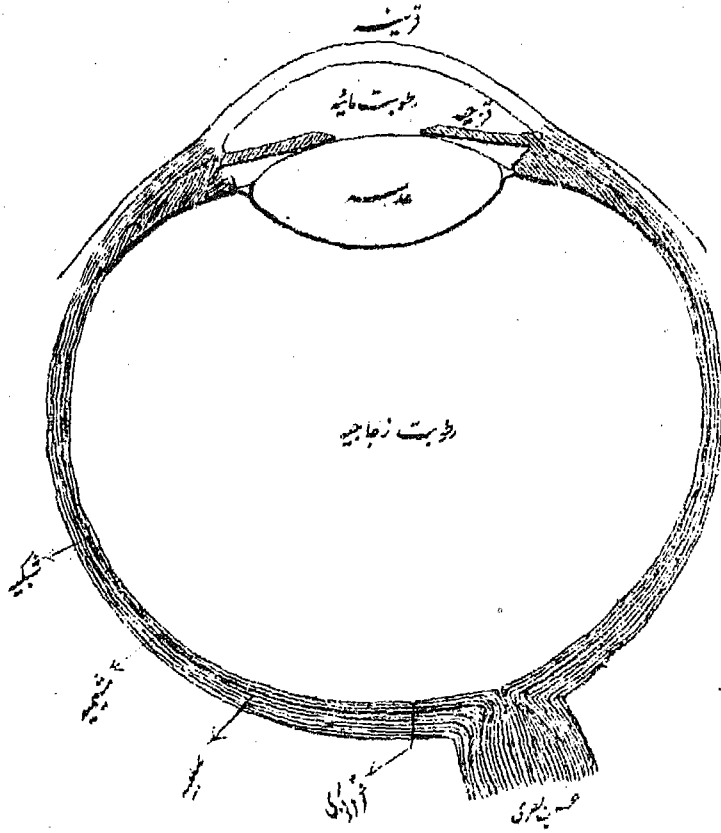
اس وقت جو نظریہ ان تمام واقعات و حقائق کے لئے موزوں و مناسب ہے، وہ مسز لیڈ فرینکلن کا ہے، اگرچہ ماہرین نے بالعموم اس کی صداقت و صحت کو تسلیم نہیں کیا ہے۔

مسز فرینکلن کا خیال ہے، کہ شروع شروع میں شبکیہ صرف چمک کے فروق کا جواب دیتا ہے، چنانچہ اس کا بیرونی حصہ اور اکثر حیوانات کے تمام شبکیے اس وقت تک اسی حالت میں ہیں۔ اس مہیج کی شعوری کیفیت خاکستری ہوتی۔ اسی کیمیائی جوہر میں، جو شروع شروع میں خاکستری رنگ کے احساس کا باعث ہوتا تھا، ارتقاء کی وجہ سے تفریقات ہوتی ہیں، اور اس طرح مختلف طیفی رنگ اس میں جزئی تحلیل کر کے وہ رنگ پیدا کرتے ہیں، جن کو ہم سرخ سے بنفشئی تک دیکھتے ہیں۔ سب سے پہلی تفریق جو ہوئی، وہ نیلے اور زرد رنگوں کے مقابل تھی، اور اسی وجہ سے شبکیہ کے درمیانی حصہ پر ان رنگوں کا اثر ہوتا ہے۔ اس کے بعد زرد سرخ اور سبز میں تحلیل ہوا، اور نیلا جوں کا توں باقی رہا۔ اتمامی رنگوں کے خاکستری رنگ کی توجیہ اس طرح کی جاتی ہے، کہ یہ نتیجہ ہے اصلی بصری جوہر کے مکمل افتراق کا، اور یہ مکمل افتراق نتیجہ ہوتا ہے اور رنگوں کے جزئی افتراقات کا۔ چنانچہ جب نیلے اور زرد رنگ کو آپس میں ملایا جاتا ہے، تو ان میں سے ہر ایک رنگ اصلی بصری جوہر میں افتراق پیدا کرتا ہے اور دونوں رنگ مل کر اس جوہر کے مکمل افتراق کا باعث ہوتے ہیں۔ رنگوں کی ملاوٹ کو اس نے بھی اوروں ہی کی طرح بیان کیا ہے۔ مثلاً ہر تقابل اس کے نزدیک کیمیاوی جوہر کے شکست کا اثر ہوتے ہیں، اور بعض بعض صورتوں میں دوران خون سے بھی اس شکست میں مدد ملتی ہے۔

اگرچہ ان تمام بیانات میں نظریہ کے تخلیقی پہلو پر زور دیا گیا ہے، لیکن مسز فرینکلن نے ان تمام کو اپنی خیال کی تائید میں پیش کیا ہے۔ وہ اپنے خیال کو ان واقعات پر ابھی نہیں سمجھتی ہے۔ وہ رنگوں کو دیکھنے کے اساسی اور مثبت واقعات، مثلاً سرخ، زرد، نیلے اور سبز کی کیفیت میں بنیادی فرق سے شروع کرتی ہے۔

بصارت کی تخصیص اور عضویاتی بنا۔ ۲ الف آنکھ | آنکھ کے تشریحی حقائق کو شکل ۲۴ اور

۴۸ میں دکھایا گیا ہے۔ آنکھ ایک چھوٹی سی گول کال ٹھڑی ہے، جس کی دیواروں پر،

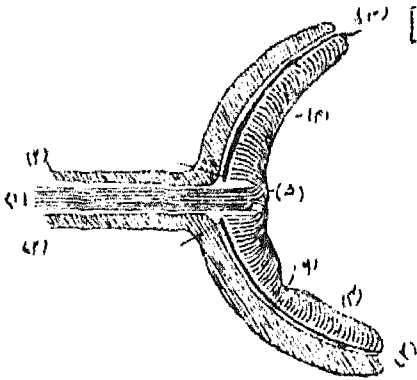
شکل ۴۷

اندر کی طرف شبکیہ کی حساس جھلی پھیلی ہوئی ہے قزحیہ کے سوراخ سے اس جھلی پر روشنی پڑتی ہے۔ یہ روشنی گول اور شفاف قرنیہ میں سے گزرتی ہے جہاں اس میں انحراف ہوتا ہے (شکل ۴۷ اور ۵۰) پھر یہ ایک درمیانی خلا کو عبور کرتی ہے جس میں ایک صاف رطوبت بھری ہوتی ہے۔ اس رطوبت کو رطوبت مائیہ کہتے ہیں۔ اس رطوبت میں سے گزرنے کے بعد یہ روشنی عدسہ سے گزرتی ہے اور یہاں اس میں پھر انحراف ہوتا ہے۔ اس انحراف سے مرئی چیز کی تصویر شبکیہ پر واضح اور مکمل طور پر پڑتی ہے۔ اس کے بعد پھر یہ رطوبت زجاجیہ میں سے گزرتی ہوئی شبکیہ تک پہنچتی ہے، اور یہاں عصبی تغیرات کا

باعث ہوتی ہے، جو بجنسہ دماغی قشر میں منتقل ہو جاتے ہیں ؛

آنکھ کے باہر ایک موٹا اور مضبوط غلاف ہوتا ہے جس کو صلبیہ کہتے ہیں اس کے ساتھ بڑے بڑے عضلات ہوتے ہیں جو آنکھ کو حرکت دینے میں مدد کرتے ہیں۔ صلبیہ کے بعد ایک اور جھلی، مشیمیہ، ہوتی ہے، جس میں اوعیہ دموی ہوتے ہیں۔ اس کا رنگ نہایت سیاہ ہوتا ہے۔ اس کا مصرف یہ ہے کہ اُس روشنی کے سوا جو قزحیہ کے سوراخ سے آرہی ہے کوئی اور روشنی شبکیہ پر نہ پڑے۔ اس مشیمیہ کے بعد شبکیہ ہوتا ہے (شکل ۴۸، ۴۹)۔ قزحیہ کے سکوڑنے اور پھیلانے سے داخل ہونے والی روشنی کی مقدار میں اسطرح فرق پڑتا ہے کہ جو چیز دیکھی جارہی ہے وہ صاف دکھائی دے، چنانچہ اگر روشنی ہلکی ہو تو یہ پھیل جاتا ہے اور اسطرح بہت زیادہ روشنی اندر داخل ہو سکتی ہے۔ اور روشنی بہت تیز ہو تو یہ سکڑ کر صرف اتنی روشنی کو اندر آنے دیتا ہے جو اس چیز کو صاف طور پر دیکھنے کیلئے ضروری ہوتی ہے ؛

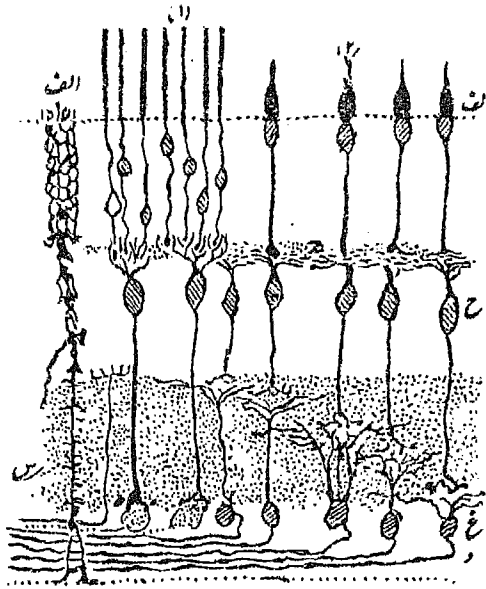
[شکل ۴۸۔ شبکیہ کے ریشوں کا نظام۔

(۱) عصب بصری (۲) صلبیہ۔ (۳) مشیمیہ۔ (۴) شبکیہ۔

(۵) غار (نقطۂ مظلم جہاں شبکیہ نہیں ہوتا) (۶) قعر مرکزی]

ب۔ انتجاہ اور توفیق

ان چھ عضلات کی وجہ سے جو ہماری آنکھ کی بیرونی سطحات پر لگے ہوئے ہیں، ہم اپنی آنکھ کو اس چیز کی طرف پھیر سکتے ہیں، جس کو ہم دیکھنا چاہتے ہیں۔ اس کو صورت حالات کے مطابق انتجاہ یا انفراج کہا جاتا ہے۔ آنکھ کے عدسہ کے ذریعہ سے، جو زیادہ یا کم محدب کیا جاسکتا ہے، اس چیز کی روشنی کی تمام شعاعیں قعر مرکزی پر جمع کی جاسکتی ہیں۔ قعر مرکزی شبکیہ کا

مرکزی حصہ ہوتا ہے اور اسی مقام پر ہر ایک تصویر واضح ترین ہوتی ہے۔ اسطرح سے ہم ایک صاف اور واضح تصویر دونوں شبکیوں پر مرتسم کرتے ہیں۔ اس عمل کو توفیق کہتے ہیں۔

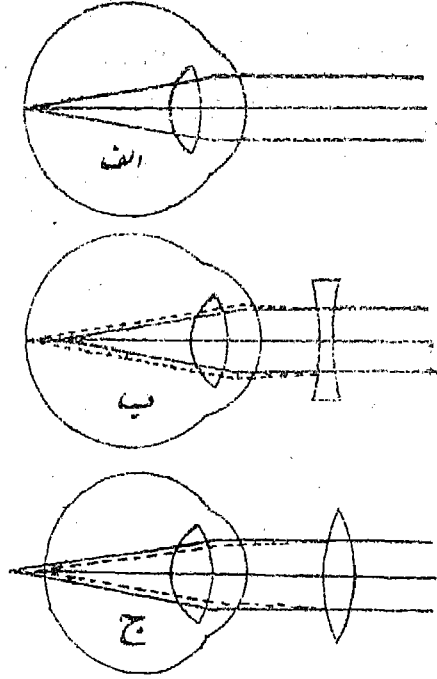
صاف طور پر دیکھنے کے لئے روشنی کی شعاعوں کو مناسب سمت میں پھیرنے میں قرنیہ کو دخل ہوتا ہے۔ اس کی گولائی میں نقص ہونے سے بصارت میں خلل ہو جاتا ہے۔ ایک عمودی خط سے روشنی کی شعاعیں افقی خط کی شعاعوں

[شکل ۴۹۔ شبکیہ کی ساخت۔ الف۔ استوانوں اور مخروطات کی پرت۔ (۱) استوانے (۲) مخروطات۔ ح۔ دو قطبی خلایا کی پرت۔ غ بڑے عقدوں کے خلایا کی پرت۔ د عصبی ریشوں کی پرت س۔ مرکز گریز عصبی ریشے۔]

کی نسبت زیادہ جلدی مڑ سکتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ہم ان دونوں خطوں کو ایک ہی وقت میں واضح نہیں دیکھ سکتے۔ اگر ہم اپنی آنکھ کو ایک کے موافق کرتے ہیں تو دوسرے کی روشنی شبکیہ سے آگے یا اس کے پیچھے پڑتی ہے۔ کوتاہ نظری یا دور نظری بالعموم آنکھ یا عدسہ

کی ناقص ساخت کا نتیجہ ہوتی ہے۔ اس ناقص عدسہ کی وجہ سے روشنی کی شعاعیں بجائے اس کے کہ شبکیہ پر مجتمع ہوں اس کی سطح سے آگے یا پیچھے جمع ہوتی ہیں، اور اس طرح اس چیز کی تصویر غیر واضح اور مٹی ہوئی سی پڑتی ہے۔ ان نقائص کو رفع کرنے کے لئے مختلف قسموں کی عینکیں لگائی جاتی ہیں (شکل ۵۰) بعض اوقات وہ عضلات جو آنکھ کی حرکت میں مدد کرتے ہیں کمزور ہو جاتے ہیں ایسی صورتوں میں منشور کا استعمال کیا جاتا ہے تاکہ کمزور عضلات کا کام ہلکا ہو جائے ؎

ج۔ شبکیہ

شبکیہ دیگر آلات حس سے اس بات میں مختلف ہے کہ یہ حقیقت میں دماغ کا ایک حصہ ہے جو نشو و نما کی وجہ سے اپنی اصلی جگہ سے الگ ہو گیا ہے۔ اس میں نہایت نازک بناوٹوں کا ایک سلسلہ ہوتا ہے جو شکل ۴۹ سے ظاہر ہے۔ بصری اعصاب آنکھ کے پچھلے حصے سے داخل ہوتے ہیں اور اس کے ریشے آنکھ کی تمام گولائی پر عدسہ کے قریب تک پھیلتے ہیں (شکل ۴۷) پھر یہ ریشے آنکھ کے مرکز سے پرے پیچھے کی طرف مڑ کر شبکیہ کی بناوٹ کے قاعدی یا فرشی خلایا میں غائب ہو جاتے ہیں۔ روشنی کی موجیں، جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے، قرنیہ اور عدسہ وغیرہ میں سے داخل ہو کر شفاف بصری ریشوں میں سے گزرنے کے بعد شبکیہ کے انتہائی آلات، استوانوں اور مخروطات تک پہنچتی ہیں۔ (شکل ۴۷ یا ۴۹) اس مقام پر اثیر کے تموجات، جن کو ہم روشنی کہتے ہیں، عصب میں عضویاتی تغیرات پیدا کرتے ہیں اور یہ عصبی تموج عصبی ریشوں کے ساتھ ساتھ واپس لوٹ جاتا ہے اور اس طرح دماغ تک پہنچتا ہے ؎

جس مقام پر عصب بصری آنکھ میں داخل ہوتی ہے اس جگہ پر شبکیہ نہیں ہوتا۔ یہ نقطہ مظلم ہے (دیکھو شکل ۴۸) یہ نقطہ قعر سے ناک کی طرف کچھ فاصلے پر ہوتا ہے۔ اس کے وجود کو ہم اس طرح معلوم کر سکتے ہیں کہ ایک کاغذ پر تین انچ کے فاصلے سے دو نقطے لگائیں۔ اس کے بعد بائیں آنکھ بند کر کے بائیں طرف کے نقطہ کو دائیں آنکھ سے دیکھتے رہیں اور کاغذ کو آگے پیچھے ہلاتے رہیں۔ کاغذ کی اس حرکت میں ایک مقام ایسا آئیگا جہاں دائیں طرف کا نقطہ نگاہ سے غائب ہو جائیگا ؎

[شکل، ۵۔ جس سے معمولی (الف)، کوتاہ بین (ب) اور دور بین (ج) آنکھ میں فرق معلوم ہوتا ہے۔ (الف) میں دور کی کسی چیز کی روشنی کی شعاعیں آکر ٹھیک شبکیہ پر جمع ہوتی ہیں۔ (ب) میں شبکیہ تک پہنچنے سے قبل ہی جمع ہو جاتی ہیں اور شبکیہ تک پہنچتے پہنچتے وہ پھر ایک دوسرے سے علحدہ ہو جاتی ہیں۔ (ج) میں وہ شبکیہ سے آگے نکلکر مجتمع ہوتی ہیں (ب) اور (ج) میں نقطہ دار خطوط سے عینک لگنے کے بعد شعاعوں کے راستے ظاہر ہوتے ہیں۔ اسی شکل سے ہم خلل بصری کو بھی واضح کر سکتے ہیں۔ وہ اس طرح کہ ہم یہ فرض کر لیں کہ (الف) کے خطوط ایک چیز کی عمودی شعاعوں کو ظاہر کرتے ہیں جو اس خاص حالت میں آکر شبکیہ میں مجتمع ہو جاتی ہیں۔ اس کے برخلاف (ب) یا (ج) کے خطوط افقی شعاعوں کو تعبیر کرتے ہیں جو شبکیہ سے پہلے یا اس کے بعد مجتمع ہوتی ہیں۔ ایسی حالتوں میں ظاہر ہے کہ اشیا دھندلی دکھائی دینگی سوائے ان حصوں کے جن کی روشنی کی شعاعیں شبکیہ پر آکے مجتمع ہوتی ہیں مثلاً (الف) میں]

شبکیہ اثیر کے ان تموجات کا جواب دیتا ہے جن کی شرح رفتار ۴۰۰ ٹریلین اور ۷۹۰ ٹریلین فی ثانیہ کے درمیان ہوتی ہے۔ اور یہی سورج کے طیف کی موجوں کی

شرح رفتار سے ہوتو

استوانے اور مخروطات شبکیہ کی سطح پر غیر مساوی طور پر پھیلے ہوئے ہیں۔ قعر (جہاں تصویر نہایت صاف پڑتی ہے) کے قریب صرف مخروطات ہوتے ہیں۔ جس طرح ہم محیط کی طرف بڑھتے ہیں اسی طرح ان کی تعداد کم ہوتی جاتی ہے اور ان کی جگہ استوانے لے لیتے ہیں، یہاں تک کہ انتہائی حدود پر صرف استوانے ہی باقی رہ جاتے ہیں۔ اس بات کی کافی شہادت موجود ہے کہ استوانوں سے صرف چمک کے احساسات حاصل ہوتے ہیں اور یہ کہ ان کا اہم وظیفہ مدہم روشنی میں دیکھنا ہے[1]۔ چنانچہ اس میں شبہ نہیں کیا جا سکتا کہ ہم اپنی آنکھ کے محیط سے ہلکی روشنی بھی محسوس کر لیتے ہیں۔ یہی روشنی قعر مرکزی پر محسوس نہیں ہوتی، اور ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ محیط پر استوانے بہت زیادہ ہوتے ہیں۔ اس کا تجربہ رات کے وقت مدہم ستاروں پر ہو سکتا ہے۔ سمندر میں دور کے جہازوں کی روشنی بھی اسی طرح دکھائی دیتی ہے حالانکہ ان کی طرف دیکھنے سے وہ روشنی نظر نہیں آتی۔ اس تمام تقریر کا

---

[1] استوانوں میں ایک جوہر ہوتا ہے جس کو بصری ارغوانی کہتے ہیں۔ یہ روشنی کے زیر اثر بہت جلد بے رنگ ہو جاتا ہے۔ بعض مصنفین کا خیال ہے کہ جس طریق سے یہ بصری ارغوانی رنگین روشنی کے شبکیہ پر عمل پر اثر کرتا ہے اس سے مظہر پرکنجے (جس کا تذکرہ ہم پہلے کر چکے ہیں) کی توجیہ کی جا سکتی ہے۔ یہ جوہر سبز روشنی سے بہت جلد، نیلی سے ذرا دیر میں اور سرخ روشنی سے بہت دیر میں بے رنگ ہو جاتا ہے۔ لہٰذا طیف کے سرخ حصہ کے رنگوں کا استوانوں کے بصری اعمال پر نیلے حصوں کے رنگوں کے مقابلے میں اثر کم ہوتا ہے۔ مسز فرینکلن کے نظریہ کے مطابق اس کا نتیجہ یہ ہونا چاہیے کہ طیف کے سرخ حصے کے رنگوں کی چمک نسبتہً کم ہو جائے۔ مسز فرینکلن کا خیال ہے کہ چمک کے احساسات استوانوں میں رنگ کے ابتدائی مکسراتِ تجزیہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ اب چونکہ مدہم روشنی میں سبز اور نیلی شعاعوں کا سرخ شعاعوں کے مقابلے میں زیادہ اثر ہوگا لہٰذا یہ شعاعیں اس مکسرہ کا بہت جلدی اور سختی کے ساتھ تجزیہ کرینگی، اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ چمک کے احساسات اور زیادہ شدید ہو جائینگے۔ اسی وجہ سے طیف کے نیلے حصہ میں سرخ حصہ کی نسبت چمک زیادہ ہوگی پہلے کہا جا چکا ہے کہ قعری بصارت میں مظہر پرکنجے ظہور پذیر نہیں ہوتا اور یہ کہ اسکا وجود

ماحصل یہ ہے کہ استوانے چمک کے احساس کے لئے لازمی ہیں اور مخروطات رنگ کے احساس کے لئے ہ

قشر موخری میں دیکھنے کے قشری مراکز کو باب دوم میں تفصیل سے بیان کیا جا چکا ہے ۔

بصارت کے تخلیقی واقعات

شکبیہ پیدائش ہی کے وقت بہت ترقی یافتہ ہوتا ہے اور بعض بچوں میں تو پیدا ہونے کے وقت ہی آنکھ کی توفیقی حرکات پر بھی قدرت ہوتی ہے۔ لیکن ایسا شاذ ہی ہوتا ہے۔ بالعموم یہ قدرت تیسرے ہفتے سے قبل حاصل نہیں ہوتی۔ لیکن اس میں بہت اختلاف ہے۔ جوانوں کے مقابلے میں بڑی عمر کے بچوں میں ہلکی روشنی میں اور دور کی چھوٹی چھوٹی چیزوں کو دیکھنے کی قابلیت کہیں زیادہ ہوتی ہے۔ اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ بصری وسائل یعنی آنکھ کی رطوبات وغیرہ، ان میں زیادہ شفاف ہوتے ہیں۔ بچوں میں رنگ کا احساس بالعموم ناقص ہوتا ہے، لیکن یہ غالباً رنگوں کی شناخت میں تجربہ کی قلت کا نتیجہ ہوتا ہے یہ شوخ رنگوں کو ترجیح دیتے ہیں۔ لڑکیوں میں رنگ کی اصلی وحقیقی نابینائی بہت کم ہوتی ہے اور اس کے برخلاف ہر پچیس یا تیس لڑکوں میں سے ایک اس میں مبتلا پایا جاتا ہے ۔

احساسی کیفیات کا خلاصہ

احساسات کی مختلف قسموں کی تحلیل کے بعد مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اپنے نتائج کو اعداد کی صورت میں بیان کر دیا جائے۔ اگر ہم صرف ناقابل تحویل احساسات، مثلاً سرخی مٹھاس وغیرہ پر مجرداً غور کریں اور ان کو احساسی مفردات کہیں تو انکی تعداد، سننے اور سونگھنے سے قطع نظر کرنے کے بعد، صرف بیس یا پچیس رہ جاتی ہے۔ سونگھنے اور سننے کے احساسات کو سادہ اور بسیط صورتوں میں تحویل کرنے میں بہت دشواریاں ہیں اور اس کے نتائج بھی بہت غیر یقینی ہیں۔ لیکن اگر ہم واقعی اور مثبت احساسی کیفیات (مثلاً سرخی جس کے ساتھ ایک درجہ کی چمک بھی ملی ہوئی ہو) کو لیں تو ہمارے پاس بیالیس ہزار مختلف کیفیات

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ صرف مدہم روشنی میں ممکن ہے۔ ان دو خصوصیات سے اس توجیہ کی تائید ہوتی ہے۔ (مصنف)

ہو جاتی ہیں۔ اس تعداد میں بھی ٹو کے احساسات کو شمار نہیں کیا گیا، کیونکہ اس کے متعلق کوئی یقینی بیان نہیں دیا جاسکتا ہو

احساسی کیفیات کی عام خصوصیات

تمام احساسات میں ایک اساسی خصوصیت مشترک ہوتی ہے، یعنی ایک خاص حالت جو ہم میں ان کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے، اور جس کے لئے شعور سے بہتر کوئی لفظ نہیں۔ یہی خصوصیت شعور، اور یہ بالخصوص احساسی فعلیتوں کے شعور میں بھی پائی جاتی ہے ہو

احساسات کی شدت

ہم نے اس باب میں کئی مرتبہ ضمنی طور پر کہا ہے کہ احساسات مخصوص آلات حس کے تہیج کا نتیجہ ہوتے ہیں اور یہ تہیج پیدا ہوتا ہے ہمارے ارد گرد کی دنیا میں کسی قسم کی حرکت، مثلاً ہوا کی لہروں، اثیر کی موجوں وغیرہ سے۔ لیکن صرف یہی ضروری نہیں کہ ہیجانات کی یہ مختلف صورتیں آلات حس پر اثر کریں بلکہ اس کے علاوہ یہ بھی لازمی ہوتا ہے کہ انہیں کافی شدت ہو۔ صرف اسی حالت میں ہمکو ان کا شعور ہوسکتا ہے۔ بہت مدہم روشنی، بہت ہلکی آواز اور خفیف بو سے ہوسکتا ہے کہ کوئی احساس پیدا ہی نہ ہو۔ جس مقام یا درجہ پر یہ تہیج اس قدر شدید ہوجاتا ہے کہ ایک احساس کا باعث ہو جائے اس کو دہلیز کہتے ہیں۔ یہ بھی ایک عام مشاہدہ ہے کہ جب احساسی ہیجانات بہت زیادہ شدید ہو جاتے ہیں تو ان کا احساس وہ نہیں رہتا جو معمولی شدت میں ہوتا ہے، بلکہ اس احساس کی بجائے ہمکو درد محسوس ہوتا ہے۔ ایک نہایت تیز اور خیرہ کن روشنی سے آنکھوں میں درد کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ اسی طرح ایک بلند اور کرخت آواز اور انتہائی گرمی و سردی سب کے سب درد کے باعث ہوتے ہیں۔ جس مقام یا درجہ پر یہ ہیجانات اس طرح کا درد پیدا کرتے ہیں اس کو احساس کی حد اعلےٰ کہا جاتا ہے۔ دہلیز اور حد اعلےٰ کے درمیان احساس کی شدت کے ان گنت درجے ہوتے ہیں۔ لیکن یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ بعض شمی اور ذوقی ہیجانات میں اس قدر شدت آتی ہی نہیں کہ ان کو درد آفرین کہا جاسکے۔ اس کے علاوہ بعض ضعیف احساسات بھی ناخوشگوار ہوتے ہیں۔ مثلاً ہلکی آواز اور مدہم روشنی ہو

قانون ویبر

متعدد اختبارات کی بنا پر ایک کلیہ کا انکشاف ہوا ہے کہ جسکو اختبارات

کرنے والے کے نام پر قانون ویبر کہا جاتا ہے۔ اس سے ہمکو احساسات کی شدتوں کے تعلقات معلوم ہوتے ہیں۔ اگر ہم بیس تولے کا وزن اپنے ہاتھ پر رکھیں اور اس پر آہستہ آہستہ وزن کا اضافہ کرتے جائیں تو ہمکو معلوم ہوتا ہے کہ جسوقت تک یہ زائد وزن پورا ایک تولہ نہیں ہوجاتا اسوقت تک ہم اس اضافہ کو محسوس نہیں کرتے۔ اگر ہم سو تولے کا وزن لیں تو پانچ تولے کا اضافہ ہمکو محسوس ہوگا۔ اس سے کم کا اضافہ بالکل غیر محسوس رہیگا۔ اصولاً ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اصل وزن خواہ کچھ ہی ہو جب تک کہ ہم ایک خاص نسبت، یعنی ۱: ۲۰ سے اس پر اضافہ نہیں کرتے اس وقت تک دباؤ میں کوئی فرق محسوس نہیں ہوتا۔ بعینہ یہی حال آواز کی شدت کا ہے یہاں یہ نسبت ایک اور تین کی ہے۔ روشنی میں بھی نسبت ایک اور سو کی ہو جاتی ہے۔ شدت کے معمولی درجوں میں ہمارا مذکورہ بالا ضابطہ درست رہتا ہے لیکن جب یہ شدت ادنیٰ یا حد اعلےٰ کے قریب پہنچتی ہے تو یہ تعلقات بے قاعدہ ہو جاتے ہیں۔ اس کے علاوہ بعض احساسات (مثلاً بُو کے) میں اس قانون کا استعمال مشتبہ ہو جاتا ہے۔

احساسات کی بقا

ہم نے ابھی دیکھا ہے کہ احساس پیدا کرنے کے لئے مہیج میں ایک خاص درجہ کی شدت کا ہونا لازمی ہے۔ اس سے بھی زیادہ بدیہی یہ امر ہے کہ اس قسم کے ہر مہیج کی ایک خاص مدت کے لئے بقا ہونی چاہئے تاکہ اس کو محسوس کیا جا سکے۔ اس کے علاوہ اکثر احساسات بہت دیر تک باقی رہنے سے بہت بدل جاتے ہیں۔ چنانچہ رنگ کے احساسات زیادہ دیر تک باقی رہنے سے مدہم اور پھیکے پڑ جاتے ہیں۔ ان کے برخلاف آواز کے احساسات میں شدت زیادہ ہوتی جاتی ہے، اور بالآخر وہ الم انگیز ہو جاتے ہیں۔ احساسی اعمال پر بقا کے اثرات کے متعلق تفصیلی واقعات اس وقت یقین اور اختصار کے ساتھ بیان نہیں کئے جا سکتے اور اسی واسطے ان ہمکو نظر انداز کئے دیتے ہیں۔

احساسات میں امتدادیت

بعض احساسات (مثلاً دیکھنے اور چھونے کے) میں بقا اور شدت کے علاوہ امتدادیت کی خصوصیت بھی ہوتی ہے۔ بعض ماہرین نفسیات کا خیال ہے کہ یہ امتدادیت ہر قسم کے احساس میں ہوتی ہے نہ کہ صرف بصارت اور لمس میں۔ لیکن آج کل اس خیال کو تسلیم نہیں

کیا جاتا۔ اس مسئلہ پر ہم یہاں بحث نہ کرینگے۔ اس پر ہم اُس باب میں غور کرینگے جہاں مکان کا ذکر ہے۔ اسوقت اس قدر کہنا کافی ہے کہ رنگ کا احساس اسوقت تک موجود نہیں ہوسکتا جب تک کہ اس میں امتدادیت نہ ہو۔ بعینہ یہی حال دباؤ کا ہے۔ لہذا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ جن احساسات میں امتدادیت ہوتی ہے ان میں یہ ہر جگہ اور ہر حالت میں اسی طرح پائی جاتی ہے، جس طرح ان میں شدت اور بقا پائی جاتی ہے۔ اس امر میں تمام ماہرین کا اتفاق ہے کہ دباؤ، حرارت اور بصارت کے احساسات کے ساتھ حرکی احساسات بھی مکانی احساسات میں شامل ہیں۔

احساسات کے صفات

اگر ہم ان تمام باتوں کو جمع کریں جو ہمکو احساسات کی کیفیت، شدت، بقا اور امتدادیت پر بحث کرنے سے حاصل ہوئی ہیں، تو ہمکو معلوم ہوگا، کہ ایک معنوں میں کیفیت احساسات کی سب سے ابتدائی خصوصیت ہے اور نفسیاتی مقاصد کے لئے باقی تمام خصوصیات کو کیفیت کی ماتحتی صفات تصور کرسکتے ہیں۔ چنانچہ ایک آواز دو یا زائد ثانیہ تک اس طرح باقی رہ سکتی ہے کہ اس کی کیفیت میں کسی قسم کا تغیر نہ ہو۔ اور اسی طرح اس کے امتداد میں تبدیلی کے بغیر یہ اونچی اور نیچی بھی ہوسکتی ہے۔ اس کے علاوہ اس کی کیفیت میں، جو گویا اس کی ثانوی خصوصیت ہے، مضاعف سُرتیوں کی تبدیلی کی وجہ سے تغیر ہوسکتا ہے۔ اور اس کا امتداد یا اولی خصوصیت ویسی کے ویسی ہی باقی رہ سکتی ہے۔ اسی طرح سرخی کا احساس ایک مربع انچ چیز سے پیدا ہوسکتا ہے اور دو مربع انچ سے بھی۔ لیکن اس سے اس کی رنگت میں کسی قسم کا کوئی فرق نہیں آتا، اگرچہ اس کو بہت چھوٹا کرلینے سے رنگ معلوم ہی نہیں کیا جاسکتا۔ اسکا مطلب یہ ہے کہ اگر ان صفات میں سے ایک بھی غائب ہوجائے تو تمام احساس غائب ہوجاتا ہے۔ چنانچہ جس احساس میں شدت یا بقا نہ ہو اس کو احساس ہی نہیں کہا جاسکتا لہذا اس لحاظ سے "صفت" کی اصطلاح ذرا مبہم ہے۔

احساسی اعمال کے وظائف (۱) حرکات کی تحریص

عضویاتی حیثیت سے یہ ظاہر ہے کہ احساسی اعمال کا سب سے پہلا جسمانی وظیفہ یہ ہے کہ حرکات کے باعث ہوں۔ باب سوم میں ہم نے بعض ایسی مثالوں پر غور کیا تھا جن میں ان اعمال

لئے حرکات پیدا کی تھیں۔ اور پھر ان ہی نے حرکات کے نتائج کی اطلاع دہی کی اور اس طرح مفید تطابقات میں مدد کی۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ احساسی تہیج حرکات کا باعث ہوتا ہے تو ہمکو اس تہیج میں جس کو ہم محسوس کرتے ہیں اور اس حرکت میں جو اس کی وجہ سے بلا ارادہ صادر ہوتی ہے کوئی دقیق امتیاز نہ کرنا چاہئے عصبی فعلی عملی طور پر آلات حس کے عضلات کی طرف ہیجانات کی مسلسل و متواتر ترقی کا دوسرا نام ہے فعلیت کی اس خصوصیت میں کہیں کوئی اہم انقطاع نہیں ہوتا۔ فعل لفظاً و معناً ایک وحدت و اکائی ہے کو

اسی طرح اگر ہم واقعات پر گہری نظر ڈالیں تو معلوم ہوگا کہ نفسیاتی حیثیت سے احساسی ردعمل دراصل شعور میں ایک قسم کے ارتسام کا دوسرا نام ہے، اور یہ کہ یہ عضلات کے جواب کے مطابق متغیر ہو جاتا ہے۔ چنانچہ ایک ناگوار بو کا احساس اس شئی کیفیت کے شعور ہی کا باعث نہیں ہوتا، بلکہ اس سے بعض حرکات کے میلان کا شعور بھی ہوتا ہے۔ مثلاً اس میں ہم زور سے باہر کی طرف سانس لینے کی حرکات کرتے ہیں اور سر کو پھیر لیتے ہیں وغیرہ وغیرہ۔ اس طرح بو کا احساس فوراً ان احساسات کے ساتھ مل جاتا ہے جو ان حرکات کا نتیجہ ہوتے ہیں، اور اس میں پھر ان کی وجہ سے تغیرات ہو جاتے ہیں۔ اس کے علاوہ بو کا جو احساس ہمکو پہلے حاصل ہوتا ہے اس کی شدت کم از کم اس حرکت پر موقوف ہوتی ہے جو اس تہیج کے عمل کرنے کے وقت صادر ہوتی ہے۔ اگر یہ بو خلاف امید ہے تو ہم آزادی کے ساتھ اور گہرے سانس لیتے ہیں، اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ہمارے سانس کے ساتھ اس تکلیف دہ بو کا بہت سا حصہ اندر چلا جاتا ہے اور یہ بو اس وقت کی ذہنی فعلیت کے ساتھ ملکر ایک خاص قسم کے احساس کا باعث ہوتی ہے، اور اگر ہمکو اس کی امید ہو، یا اگر ہم محض اتفاقاً گہرے سانس نہ لے رہے ہوں تو یہ احساس کچھ بدل جاتا ہے اور اس میں کمزوری آجاتی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ احساسی ہیجانات کا شعور پر اثر بہت کچھ حرکات پر موقوف ہوتا ہے۔ ان حرکات میں، وہ حرکات بھی شامل ہیں جو اس احساس کا باعث ہوتی ہیں اور وہ بھی جو اس کا نتیجہ ہوتی ہیں۔

(۲) علم کے مواد کا منبع

اکثر ماہرین نفسیات احساس کی تعریف اس طرح کرتے ہیں کہ "یہ اشیا (جن میں جسم بھی شامل ہے) کی ان صفات کے شعور کا نام ہے جو آلات حس کو تہیج کرتی ہیں" یہ صفات (یعنی سرخی، سبزی، گرمی، سردی وغیرہ جن پر ہم نے اس باب میں بحث کی ہے) بہت مجرد ہیں۔ ان کو ہم نے اپنے نفسیاتی اغراض کے لئے اس شعوری تجربے کے بڑے مجموعے سے علیحدہ کر لیا ہے، جس کے وہ اجزا ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ جب ہمارے آلات حس متہیج ہوتے ہیں، تو ہمکو محض صفات کے علاوہ اشیار کا بھی شعور ہوتا ہے۔ اشیا یا "شیئیت" کے شعور کو اصطلاح میں ادراک کہتے ہیں، اور اس پر ہم آئندہ باب میں بحث کرینگے۔

جیمس کا خیال صحیح ہے کہ احساس سے ہمکو "اشیا کی واقفیت" ہوتی ہے اور ادراک سے "ان کا علم" حاصل ہوتا ہے۔ اصلیت یہ ہے کہ جن احساسی تجربات سے ہمکو اشیا کی واقفیت ہوتی ہے وہ تعداد میں بہت تھوڑے ہیں۔ ہر ردعمل سے ہم مہیج کو کسی نہ کسی مقام پر رکھتے ہیں، اس کی تقسیم کرتے اور اس کو پہچانتے ہیں، اور اس طرح اپنے آپکو اپنے گذشتہ تجربات سے متعلق کر لیتے ہیں۔ خالص احساس صرف پہلے تجربے کی صورت میں ممکن ہوسکتا ہے۔ اس کے برخلاف ہم ہر اس احساس کو ابتدائی کہہ سکتے ہیں، جس کی تحلیل ممکن نہ ہو۔ اس کے علاوہ یہ بھی قابل غور ہے کہ ہم اپنے احساسی تجربات کے خارجی خواص کو فوراً اور تیقن کے ساتھ صرف ان حواس کے ذریعے سے معلوم کرسکتے ہیں، جن سے ہمکو امتداد، مزاحمت اور خارجیت کا علم ہوتا ہے، مثلاً لمس اور بصارت۔

باوجود اس کے کہ احساسات مجرد اور غیر حقیقی ہوتے ہیں، ہمارے علم کا تمام مواد یہی احساسات مہیا کرتے ہیں، ان کے ساتھ ہم معنوں اور مختلف قسموں کے تلازمات کو شامل کرتے ہیں، اور ادراکی اور تصوری صورتوں میں، جن پر ہم آگے چلکر بحث کرینگے، ہمارے تمام غور و فکر کی بنیاد بنتے ہیں۔

لہذا عضویاتی اور نفسیاتی دونوں حیثیتوں سے احساسی اعمال اساسی ہیں۔

ادراک

ادراک احساس اور تخئیل

بعض اوقات ادراک کی تعریف اس طرح کی جاتی ہے کہ یہ "ایسی مادی اشیاء کا شعور ہے جو حواس کے سامنے موجود ہوں" لیکن حقیقت یہ ہے کہ ادراک کا مفہوم اس تعریف کے مفہوم کی نسبت زیادہ وسیع ہے، کیونکہ شعور کے "حاشیہ" میں ہم کو ایسی احساسی فعلیتوں کا شعور ہوتا ہے جن کے متعلق ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ہم کو ان کا ادراک ہو رہا ہے، بالخصوص وہ جن کو خود ہمارے اجسام کے اندرونی اعمال سے تعلق ہے۔ لہذا جس چیز کو ماہرین نفسیات ادراک کہتے ہیں وہ احساس کی طرح ایک حد تک ایک تجرید ہے[1]۔

ہم نے اپنی تعریف میں کہا ہے کہ ادراک "اشیاء کے شعور" کا نام ہے۔ اس تعریف کی مدد سے ہم ادراک اور احساس میں امتیاز کر سکتے ہیں، کیونکہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں کہ احساس کو کیفیات کے شعور سے زیادہ تعلق ہوتا ہے۔ ان دونوں اعمال میں مابہ الاشتراک یہ ہے کہ دونوں ایک آلہ حس کے تہیج کا نتیجہ ہوتے ہیں، اور یہ خصوصیت ان دونوں کو بعض ایسی ذہنی فعلیتوں سے متمیز کرتی ہے جن میں ہم کو اشیاء کا شعور ہوتا ہے۔

---

[1] اس تعریف پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ماہر نفسیات ادراک کی اصطلاح کو عام استعمال کی نسبت زیادہ محدود معنوں میں استعمال کرتا ہے۔ روزمرہ گفتگو میں ہم اس کو کبھی فہم کے ہم معنی سمجھتے ہیں۔ ایسی حالتوں میں ہو سکتا ہے کہ ہماری تمام توجہ کسی خیال کو سمجھنے کی طرف ہو اور ہم آلات حس کے تہیج سے بالکل بے خبر ہوں (مصنف)

مثلاً حافظہ اور تخیل، اور غالباً یہی دونوں موخر الذکر تمثلی اعمال کی نسبت حرکی رد اعمال کو زیادہ جلدی پیدا کرتے ہیں۔ لیکن، جیسا کہ ہمکو بعد کے ابواب سے زیادہ وضاحت سے معلوم ہوگا، یہ ممکن معلوم ہوتا ہے کہ ادراک، تخیل اور حافظہ کا احساسی مواد بلحاظ کیفیت کے ہمیشہ ایک ہی ہو، چنانچہ بصری ذہنی مواد، خواہ یہ ادراک سے حاصل ہو یا تمثل سے، ایک خاص قسم کا اور شمی یا سمعی، یا کسی اور ذہنی مواد سے بالکل مختلف ہوتا ہے۔

آگے چلکر ہمکو معلوم ہوگا کہ اشیاء کے ادراکی شعور، اور ان کے ایسے شعور میں، جو حافظہ یا تخیل سے حاصل ہوتا ہے تمام فرق عضویاتی ہے یعنی یہ کہ ایک میں آلہ حس کی فعلیت ہوتی ہے اور دوسرے میں یہ فعلیت نہیں ہوتی۔ ذہنی حیثیت سے دونوں میں صرف شدت اور خارجیت کا فرق ہوتا ہے۔ بالعموم ادراکات ہماری یادداشتوں اور تخیلات کے مقابلے میں زیادہ شدید ہوتے ہیں، اور وہ کسی اور کی طرف سے ایک عطیہ معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن اکثر اشخاص ایسے ہوتے ہیں، جن کے منہیات بلحاظ وضاحت ادراک کے تقریباً مساوی و مشابہ ہوتے ہیں، اور ان سے وہی حرکی نتائج ہوتے ہیں، جو بالعموم احساسی مہیجات سے ہوا کرتے ہیں، مثلاً اس قسم کے اشخاص میں خون کے خیال یا زخم کے ذکر سے اصل تصاویر قائم ہو جاتی ہیں اور ان تصاویر کی وجہ سے متلی اور بعض صورتوں میں قے شروع ہو جاتی ہے۔ اس کے علاوہ وہم میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ محض ذہنی تصاویر نے ادراکات کی وضاحت اور خارجیت اختیار کرلی ہے۔ اس کے برخلاف ضعیف مہیجات (مثلاً آواز یا رنگ کے) میں ہم نہیں کہہ سکتے کہ ہمکو واقعی ادراک ہو رہا ہے یا یہ محض تخیل ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ادراک اور حافظہ یا تخیل میں امتیاز کرنے کے لئے اس اصول پر بھروسہ نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن خوش قسمتی سے عملی اغراض میں یہ امتیاز بالعموم صحیح ہوتا ہے اور ہم ادراک کو تخیل میں خلط ملط نہیں کرتے۔

بعض ممتاز ماہرین نفسیات کا خیال ہے کہ ادراکی اور تمثلی مواد میں کیفیت کا حقیقی فرق ہوا کرتا ہے یہ لوگ اپنے اس عقیدے کو کچھ تو مطالعہ باطن، اور کچھ ذہنی امراض کی مزعومہ شہادت پر مبنی کرتے ہیں، کیونکہ بعض حالتوں میں تصویر قائم کرنے کی قابلیت تو غائب ہو جاتی ہے لیکن اس کے غائب ہو جانے سے ادراک کی قابلیت پر اثر نہیں پڑتا۔ لیکن ہمارے نزدیک یہ شہادت قطعی نہیں۔ اور لہذا ہم سادہ تر توجیہ کو

اختیار کرتے ہیں۔ ہوسکتا ہے کہ ایک بصری مدرک اور بصری تمثال کے تجربہ میں آنے کے وقت تمام ذہنی حالات بلحاظ کیفیت مختلف ہوں چنانچہ یہ اختلاف بدلی ہوئی جسمانی حالت کا نتیجہ ہوسکتا ہے۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ دونوں صورتوں میں بصری کیفیات میں سوائے شدت کے کوئی اور فرق نہیں ہے

گزشتہ باب میں ہم بیان کرچکے ہیں کہ اوائل عمر اور ایام طفولیت کے تجربات کے سوا احساس کا ایک حقیقی ذہنی حالت کی حیثیت سے کوئی وجود نہیں ہوتا۔ لہذا ہمارے احساسی تجربات میں ادراکات کو بہت زیادہ دخل ہوتا ہے اور اب ہم ان ہی پر تفصیل کے ساتھ بحث کرینگے۔

ادراک کی تحلیل (۲ الف) اسکی ترکیبی حیثیت

ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ ادراکات کسی آلہ حس کے تہیج کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ اب ہم ایک خاص حس کی مثال لیکر اس کی تحلیل کرینگے۔ چونکہ بصری ادراکات ہماری روزمرہ زندگی میں بہت اہم ہوتے ہیں اس لئے ہم ان ہی پر غور کرتے ہیں۔ فرض کرو کہ ہمکو کرسی کا ادراک ہو رہا ہے۔ جب ہماری نگاہ اس چیز پر پڑتی ہے تو ہم اسکو ایک واحد چیز مان کر اس کا جواب دیتے ہیں۔ ہمارا یہ جواب بذات خود ایک ترکیبی فعل ہے۔ اگرچہ کرسی کی چار ٹانگیں اور ایک بیٹھک ہوتی ہے لیکن ہم ہر ایک ٹانگ کو ایک واحد چیز کی حیثیت سے نہیں دیکھتے، بلکہ کسی نامعلوم طریقے سے ان چاروں ٹانگوں اور بیٹھک کو ملاکر ذہنی طور پر اپنے لئے ایک کرسی بنا لیتے ہیں۔ ہمکو علم ہے کہ یہ سب کرسی کے مختلف اجزا ہیں بعینہ اسی طرح جیسے کہ اس کے مختلف رنگ ہوتے ہیں۔ جب ہم کو کرسی کا ادراک ہوتا ہے تو ہم ان تمام خصوصیات کو دیکھ بھی لیتے ہیں لیکن ایک عجیب بات یہ ہے کہ باوجود اس کے کہ احساسی اعصاب کی ایک بڑی تعداد اس سے متہیج ہوتی ہے ہم اسکو ا، ب، ج خصوصیات کا مجموعہ نہیں سمجھتے، بلکہ اس کو ایک وحدت، ایک کل تسلیم کرتے ہیں جس کا اگر ہم چاہیں تو تجزیہ کیا جاسکتا ہے۔ اصل میں ہوتا یہ ہے کہ اس چیز میں ہماری غرض کیلئے ایک واحدت ہے اور اسی کی وجہ سے اس کے مختلف اجزا ملکر ایک واحد چیز بن جاتے ہیں۔ بعینہ یہی حالت الفاظ کے ادراک میں ہوتی ہے۔ بالعموم وہ ہمکو بحیثیت کل کے دکھائی دیتے ہیں نہ کہ بہت سے حروف کے مجموعے کے طور پر۔ اسی حقیقت سے فائدہ اٹھاکر

زمانہ حال کے ماہرین تعلیم نے بچوں کو پورے لفظ دیکھکر پہچاننے کی تعلیم شروع کی ہے تو ظاہر ہے کہ یہ اس حقیقت کا دوسرا پہلو ہے جس کی طرف ہم نے توجہ کی بحث میں اشارہ کیا تھا۔ وہاں ہم نے معلوم کیا تھا کہ احساسی ہیجات پر عمل کرنے میں ذہن کی فعلیت انتخابی اور ترکیبی ہوتی ہے۔ مخ قشر کی فعلیت پر بحث کے بعد بھی ہم اسی نتیجہ پر پہنچے تھے۔ چنانچہ ہم نے وہاں بیان کیا تھا کہ قشری فعلیت کا تعین کبھی ایک احساسی ذریعہ سے ہوتا ہے اور کبھی دوسرے سے، لیکن جواب ہمیشہ بلحاظ ماہیت کے ترکیبی اور اجتماعی ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے ادراکات اس قدر باقاعدہ طور پر معیّن ہوتے ہیں حالانکہ بظاہر ان کو بالکل غیر واضح ہونا چاہئے۔ قشری ردعمل ہمیشہ ایک منتظم اور باقاعدہ صورت اختیار کرنے کی طرف مائل ہوتا ہے۔ لہذا بصری ادراکات کی تحلیل کا پہلا نتیجہ یہ ہے کہ ہم اشیاء کو واحد اور واضح دیکھتے ہیں، نہ کہ غیر واضح، مبہم اور مرکب ؟

ب۔ ادراک میں تجربہ کی کارفرمائی اگر ہم اپنے کرسی کے ادراک کو خود اپنے لئے بیان کریں، تو ہم اسکے رنگ کے شعور پر اس کی شکل و جسامت کا علم بھی اضافہ کرتے ہیں، چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ اس کی بیٹھک مربع ہے یا مربع معلوم ہوتی ہے اگر ہم ذرا غور کریں تو ہمکو معلوم ہو جاتا ہے کہ اس کرسی کی بیٹھک کی جو تصویر ہمارے شبکیہ پر پڑ رہی ہے، وہ مربع نہیں، بلکہ ایک چار اضلاع کی شکل ہے جس کے دو زاوے منفرجہ ہیں اور دو حادہ۔ اگر ہم اس کرسی کی تصویر کاغذ پر کھینچیں تب بھی ہم اس بیٹھک کو اسی شکل کا بنائینگے کیونکہ وہ اسی شکل کی دکھائی دے رہی ہے۔ اگر اس کی بجائے ہم حقیقی مربع بنائینگے تو یہ موزوں معلوم ہوگی ؟

سوال یہ ہے کہ اس شکل کو ہم کیونکر مربع دیکھتے ہیں۔ اس سوال کے جواب سے تمام ادراکات کے سربستہ راز افشا ہو جاتے ہیں۔ اس بیٹھک کو ہم مربع اس لئے نہیں کہتے کہ یہ ہمکو مربع دکھائی دے رہی ہے، بلکہ صرف اس لئے کہ گزشتہ تجربات سے ہمکو معلوم ہے کہ یہ مربع ہے۔ اگر یہ تجربات ادراکات میں شامل نہ ہو جاتے، تو ہم اس بیٹھک کو کبھی مربع نہ کہتے۔ بعینہ یہی حال اس کے اونچان، اس کی جسامت اور اس لکڑی کا ہے جس سے وہ بنی ہے۔ اگر ہمارے پاس حال کے تجربے کے مشابہ کوئی گزشتہ تجربہ نہ ہوتا تو ہم اس کی جسامت کو کبھی صحت اور تیقن کے ساتھ نہ بتا سکتے۔

صحت کے ساتھ اس کا اندازہ کرنے کے لئے لازمی ہے کہ ہمکو اپنے اور کرسی کے درمیان فاصلے کا علم ہو۔ کیونکہ جس قدر قریب ایک چیز ہوتی ہے اسی قدر بڑی اس کی بصری تصویر ہوتی ہے۔ تجربے سے ہمکو میزوں اور کرسیوں کی عام جسامت معلوم ہے۔ اسی کی بناء پر ہم فاصلہ وغیرہ کا لحاظ کرکے ان کی جسامت کو معلوم کر لیتے ہیں۔ اس تمام بحث سے ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ ادراک میں کسی نہ کسی طریقے سے عمل محاکات کو بھی دخل ہوتا ہے۔ ایک نامعلوم طریقے سے ہمارے گزشتہ ادراکات موجودہ ادراکات کے ساتھ مل جاتے ہیں اور ان میں تغیرات کرکے ان کو گزشتہ تجربہ کے مطابق بنا دیتے ہیں۔

اس کے علاوہ اگر ہم اپنے شعور کی اور احتیاط سے جانچ پڑتال کریں تو معلوم ہوگا کہ بصری ادراکات میں اکثر (شاید عموماً) اس چیز کو چھونے کے ارتسامات کا بھی احیاء ہو جاتا ہے۔ جب ہم سنگ مرمر کی ایک صیقل شدہ، صاف اور چکنی سل دیکھتے ہیں تو اس کے ساتھ ٹھنڈک اور ہمواری کا احساس بھی ہوتا ہے جو صرف چھونے سے حاصل ہو سکتا ہے۔ اسی طرح مخمل کو دیکھکر نرمی کا احساس پیدا ہوتا ہے۔ صرف یہی نہیں کہ ہمکو مرمر کے ٹھنڈا یا مخمل کے نرم ہونے کا علم ہوتا ہے۔ یہ تو نتیجہ ہوتا ہے تصورات کو ادراکات کے ساتھ متلازم کرنے کا۔ اصل یہ ہے کہ اس سے ہم واقعی ادراک کی ترکیب کے ایک خاص پہلو کو ظاہر کر رہے ہیں۔ ان ثانوی احساسی مفاہیم کے تجربہ میں آنے کے طریقوں اور درجوں میں افراد بہت مختلف ہوتے ہیں۔ "ہم احساسی" کے عجیب و غریب عمل کی بعض صورتوں سے اس کی مثالیں ملتی ہیں۔ مثلاً بعض اشخاص جب کوئی راگ سنتے ہیں تو اسکے ساتھ ہی ان کو رنگوں کا احساس بھی ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے ہم اس پر یقین کر سکتے ہیں کہ بعض احساسی مہیجات سے جو صرف ایک آلہ حس پر اثر کرتے ہیں ایسے ادراکی رد اعمال ظاہر ہو سکتے ہیں جن کا تعلق قشر کے ایک سے زائد احساسی رقبہ سے ہو اور اس طرح وہ ادراک بہت سی احساسی کیفیات کا مجموعہ ہو سکتا ہے۔

آواز کے ادراکات میں بھی تجربہ کے اسی قسم کے اثرات پائے جاتے ہیں۔ جب ہم کوئی غیر زبان پہلی دفعہ سنتے ہیں تو یہ ہمارے لئے مہمل آوازوں کے مجموعے سے زیادہ نہیں ہوتی۔ لیکن اس زبان کو سیکھنے کے بعد وہ بے معنی اور مہمل آوازیں با معنی الفاظ بنجاتی ہیں جن کو ہم سمجھتے ہیں۔ بصری ادراکات کی طرح یہاں بھی یہ ادراکات

ہمارے گزشتہ تجربے پر موقوف ہوتے ہیں۔ یہی حالت لمس کی ہے۔ ہم یہ معلوم کر لیتے ہیں کہ بعض قسم کے لمسی تجربات قلم کو ظاہر کرتے ہیں اور ایک اور قسم کے لمسی تجربات دوات کو۔ اسی طرح اگر اعمال احساسی کی تمام فہرست پر نظر ڈالیں، تو ہم مختلف درجوں میں اسی نتیجہ پر پہنچینگے کہ

لہذا ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ ادراکی اعمال میں اشیاء کو بحیثیت واحد معلوم کر لینے کے علاوہ دوسرا جزو ماضی و حال، جدت و موانست کا عجیب و غریب اختلاط ہے۔ اگر ایک مدرکہ شئے اپنے آپ کو اس طرح گزشتہ تجربات سے نہ ملائے تو یہ ہمارے لئے ہمیشہ مہمل اور نئی رہیگی۔ چنانچہ ایک نئی زبان سیکھنے سے قبل اس کے الفاظ ہمیشہ مہمل اور نئے معلوم ہوتے ہیں۔ اس کے برخلاف مدرکہ شئے گزشتہ تجربات سے بعض خصوصیات میں مختلف بھی ہوتی ہے، اور اگر ایسا نہ ہو تو ماضی اور حال میں امتیاز ناممکن ہو جائے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ادراک ایک ترکیبی تجربہ ہے، اور قدیم و جدید کا اجتماع اس ترکیب کا اہم جزو ہے۔ قدیم و جدید کے اس اجتماعی عمل کو اکثر "ادراک" کہا جاتا ہے۔ لہذا ادراک میں وہ خام مواد جو مختلف حواس سے حاصل ہوتا ہے، تمام کا تمام نفسی طبیعی جسم میں داخل ہو جاتا ہے، اور یہاں ادراک کے زیر اثر، اور گزشتہ نفسی طبیعی فعلیتوں کے ساتھ ملکر، یہ خاص صورت اور معنی اختیار کر لیتا ہے۔ یہ تمام مواد جسم کا ویسا ہی حصہ بن جاتا ہے جیسے کہ وہ غذا جو غذائی حصہ میں داخل ہوتی ہے۔

ادراک کی تخلیق گزشتہ بحث سے واضح ہو گیا ہوگا کہ ادراک کی تمام ترقی موقوف ہوتی ہے احساسی تحریک میں گزشتہ تجربے کی ملاوٹ کے درجہ پر۔ عادت اور توجہ کی بحث میں ہم کہہ چکے ہیں کہ ذہن شعور کے غیر متمیز اور غیر واضح سلسلے کے تجربہ، پھر ان اجزاء کو باہم ملانے اور آخر میں جسم میں ان عادات کے جاگزیں کرنے میں اپنے وجود کو ثابت کرتا ہے، اور یہی عادات آئندہ حالات کا کامیابی اور پھرتی کے ساتھ مقابلہ کرنے میں کام آتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ مکمل طور پر ترقی یافتہ ادراک بذات خود عادت کی ایک قسم ہے۔ میں ایک محدود سطح کو دیکھتا ہوں جو چار اضلاع سے محیط ہے اور یہ چار اضلاع دو متقاطع اور دو حادہ زاویے بناتے ہیں۔ اس سطح کو میں میز کی مربع سطح دیکھتا ہوں۔ اس کی توجیہ صرف اس طرح ہو سکتی ہے کہ ہم یہ تسلیم کر لیں کہ یہ

ادراک بعینہ اسی طرح حاصل ہوا ہے جیسے کہ اکثر عادات حاصل ہوتی ہیں یعنی آہستہ آہستہ اور تکرار کی مدد سے جہاں تک ہم معلوم کر سکتے ہیں تجربہ ہمارے احساسی تحریکات پر زندگی کے شروع ہی سے اثر کرنا شروع کر دیتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ادراک کا عمل اگر ابتدائی صورت میں احساس کے اس فرضی "پہلے لمحے" کے فوراً بعد شروع ہو جاتا ہے جس کی طرف ہم نے گزشتہ باب میں اشارہ کیا ہے۔ بہرکیف ہمکو یہ فرض کر لینا چاہیئے کہ چند ہفتوں تک عمل ادراکی ترقی کے نچلے درجہ پر ہوتا ہے جیسا کہ ہم اس سے پہلے بھی کہہ چکے ہیں ادراک میں شئے کے متعلق کچھ واقفیت کی ضرورت ہوتی ہے یہ واقفیت بالکل ابتدائی ہی کیوں نہ ہو۔ لیکن یہ موقوف ہوتی ہے مختلف احساسی تجربات کو اسی ایک ہی چیز کے ساتھ متعلق کرنے کی قابلیت پر اور پھر یہ قابلیت منحصر ہوتی ہے حرکات پر تصرف حاصل کرنے کی صلاحیت پر۔ ہم کسی گزشتہ باب میں یہ بھی کہہ چکے ہیں کہ یہ تصرف نسبتہً بعد میں حاصل ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے ادراکی اعمال کو بچپن میں ترقی کرنے کا موقعہ نہیں ملتا۔ ایک مثال سے یہ تمام بیان واضح ہو جائیگا۔

ہم ایک بچہ کے گھنٹے کے ادراک میں ممکن سلسلہ واقعات کو لینگے۔ ظاہر ہے کہ اس کے ادراک کے بصری اجزاء کو اسوقت تک تسلی بخش طور پر استعمال نہیں کیا جا سکتا جب تک کہ آنکھ کے عضلات پر قابو حاصل نہ کر لیا جائے اور اسطرح اس بچے کی آنکھ اس کا تعاقب کرنے کے قابل نہ ہو جائے۔ یہ قابلیت بچے میں تین یا چار ہفتے کی عمر کے بعد پیدا ہوتی ہے اگرچہ اس میں بہت اختلاف ہے۔ فرض کیا جائے کہ اس بچے نے اس گھنٹے کو کبھی نہ چھوا ہے اور نہ اس کی آواز سنی ہے لیکن پھر بھی وہ اس کو دیکھکر شناخت کرنا سیکھ سکتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کا ادراک ایسا نہ ہوگا جیسا کہ میرا یا تمہارا ہو رہا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ وہ گھنٹی اس کے ہاتھ میں دی جائیگی تو ہاتھ کی بے قاعدہ اور اتفاقی حرکات سے کسی نہ کسی وقت اس کی آنکھ اس پر جا ہی پڑیگی۔ اس تجربہ کے تکرار سے لمس اور ہاتھ کی حرکات کے احساسات اور گھنٹی کے بصری شعور میں تلازم قائم ہو جائیگا، اور اس طرح اس کو دیکھکر لازمی طور پر اس احساس اور حرکت کا خیال آجائیگا اور بالعکس۔ اس کے علاوہ اس تمام عرصہ میں گھنٹی کی آواز کے

احساسی تہیجات بھی جاری تھے۔ لہٰذا عناصر کا یہ مجموعہ باقی ماندہ مجموعہ سے متعلق ہو جاتا ہے، اور اس طرح اس عمل کی ابتدا ہو جاتی ہے جس سے جب ایک خاص چیز کو دیکھتے، چھوتے یا اس کی آواز کو سنتے ہیں، تو گھنٹی کا ادراک ہو جاتا ہے۔ لہٰذا اس کو ہم ایک چیز محسوس کرتے ہیں، جس کے ساتھ مانوس تجربے کا ایک مجموعہ متعلق ہے"۔

یہ ایک تمثیلی حالت ہے، اور اگر اس میں ان تمام تفاصیل کو بھی شامل کر دیا جائے جو ہم نے بیان نہیں کیں، تو اس سے ہم ان تمام فعلیتوں کو ظاہر کر سکتے ہیں، جو ادراک کے اکتساب میں شامل ہوتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ عمل ادراک میں تعلقات قائم کرنے کو بھی دخل ہوتا ہے۔ مندرجہ بالا مثال میں یہ تعلقات احساسی تجربات کے ایک مجموعے کو دوسرے مجموعے سے ملانے میں ظاہر ہوتے ہیں۔ آواز کا مجموعہ بصری مجموعہ کے مترادف ہو جاتا ہے، اور یہ دونوں ہاتھ کی حرکت کے مجموعے کے۔ اس کے لئے ان تعلقات کا قائم ہونا عملی طور پر حرکی اجزا پر موقوف ہوتا ہے، جنکے ذریعے سے ہاتھ اور آنکھ اس چیز پر متصرف ہو جاتے ہیں۔ جب اس قسم کے تعلقات قائم ہو جاتے ہیں، تو ہمکو ایک چیز کا معیّن ادراک حاصل ہو سکتا ہے، جس کے متعلق ہمکو کچھ علم ہے۔ یعنی یہ کہ یہ ایک چیز ہے، جس سے ہمکو بعض مانوس تجربات حاصل ہوتے ہیں"۔

ان تمام بیانات پر غور کرنے سے فوراً معلوم ہو سکتا ہے کہ اس سلسلۂ واقعات (جن سے یہ ادراک معیّن ہو جاتا ہے) کے تمام مختلف مدارج ذہنی حیثیت سے ان فعلیتوں کا نتیجہ ہوتے ہیں، جو توجہ میں داخل ہوتی ہیں، اور جن کو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ سب سے پہلے افتراقی عمل ہوتا ہے، جو گھنٹی کے بصری اوصاف کو شعور میں نے آتا ہے، اور اسطرح اس کو بصری میدان کی اور چیزوں سے متمیز کر دیتا ہے۔ اس کے بعد تلازمی یا ترکیبی عمل ہوتا ہے، جو اس بصری گھنٹی کو سمعی، لمسی اور حرکی تجربات سے ملا دیتا ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ اس آواز، ابصار اور لمس کے مختلف احساسی فعلیتوں کی ترکیب اور اس کی وجہ سے ایک واحد چیز کے شعور کے حاصل ہونے کے بعد اور کیا ترقی ہوتی ہے؟

ادراک اور عادت ابھی چند اوراق قبل ہی ہم نے مکمل طور پر ترقی یافتہ ادراکات کو عادات کہا ہے۔ اگر یہ تشبیہ بالکل درست ہوتی تو نتیجہ یہ نکلتا کہ ادراکات میں ترقی ایک خاص حد تک ہوتی ہے، اور اس کے بعد اس میں کوئی

فرق نہیں پڑتا۔ لیکن ادراکات کو عادات کہنے میں ایک بہت بڑی غلط فہمی پیدا ہو سکتی ہے۔ ہماری مکمل ترین عادات بالکل غیر شعوری ہوتی ہیں اس کے برخلاف ادراک ایک شعوری عمل ہوتا ہے لیکن ہمارے بیان کا اصلی مفہوم یہ ہے کہ ہم اس شئے سے بے خبر اور لاعلم ہونے کی طرف مائل ہوتے ہیں اور ان کے عمل سے ہمارا ردعمل عادات کے اصول پر ہوتا ہے۔ اس شئے کا ادراک ہمکو اپنی ضروریات کی نسبت سے ہوتا ہے اور ہمارا ردعمل ہمیشہ ایک ہی ہوتا ہے۔ چنانچہ جس قلم کو ہم بارہا استعمال کرتے ہوں اس کی شکل وصورت ہم بالکل بھول جاتے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ اس تمام استعمال میں ہماری آنکھ محض ایک لمحہ کے لئے اس پر پڑے لیکن اس کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ ہم اپنے ہاتھ کی حرکات کو اس کے پکڑنے کیلئے منضبط کرلیں۔ اکثر اوقات تو ہم اس کو بغیر دیکھے ہی اٹھا لیتے ہیں۔ اس کے علاوہ ادراکی اعمال میں بعض عصبی اعمال کی خصوصیات اس قسم کی ہوتی ہیں جن کی بنا پر ہم اس کو عادات کے ساتھ تشبیہ دے سکتے ہیں۔ ان کو ہم عنقریب بیان کرینگے۔ ہمارے اکثر ادراکات ان اشیاء کے ہوتے ہیں جن کے اور ہمارے تعلقات میں ہر وقت مقدمہ بہ تغیر ہوتا رہتا ہے۔ اس لئے شعور کے بالکل غائب ہونے سے اس کی مناسب و موزوں درست ورزی نہیں ہو سکتی۔ یہی وجہ ہے کہ وہ ہمیشہ ہمارے شعور میں رہتی ہیں ؎

عمل ادراک کی ترقی

ادراک کی ترقی جو کم و بیش ہماری تمام عمر اور بالخصوص ذہنی بلوغت کے وقت تک ہوتی رہتی ہے ایسی ترقی نہیں جس میں اشیاء کے قشری جوابات شامل ہوں۔ اس کے برخلاف ادراک کی ترقی دراصل ہماری تمیزی اور انتخابی فعلیتوں کی ترقی کا دوسرا نام ہے۔ ہم پرانی اور مانوس اشیاء میں ایسی نئی باتیں اور خصوصیات معلوم کرتے ہیں جو اس سے قبل ہمارے علم میں نہ تھیں۔ اس کے علاوہ اس شئے کے متعلق ہمارے علم میں اضافہ ہو جاتا ہے اور اس لئے بعد میں وہ چیز ہمکو نئی روشنی میں دکھائی دیتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ادراک میں ترقی کا اصلی مفہوم یہ ہے کہ پرانی اشیاء میں نئی اشیاء کا ادراک کیا جائے ؎

ذرا غور کرنے سے معلوم ہو جائیگا کہ یہ خصوصیت اس حقیقت کے مشابہ ہے جس کی طرف ہم نے توجہ کی تحلیل میں اشارہ کیا تھا یعنی یہ کہ ایک چیز کی طرف زیادہ

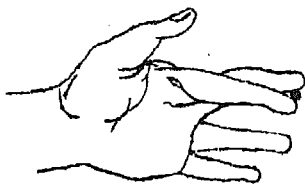
دیر تک توجہ کرنے سے ہم اس چیز میں نئی باتیں معلوم کر لیتے ہیں، اور اس کو نئی روشنی میں دیکھنے لگتے ہیں۔ اس بیان میں ہم اگر "توجہ" کی بجائے ادراک کا لفظ استعمال کریں، تب بھی یہ بات ادراک پر بھی صادق آئیگی کیونکہ توجہ شعور کی ہر حالت کے ساتھ موجود ہوتی۔ اس تبدیلی کے بعد ہمارا مذکورہ بالا بیان یہ ہو جائیگا کہ ہم ایک چیز کا زیادہ دیر تک ادراک صرف اسی صورت میں کر سکتے ہیں، کہ وہ ہمکو نئی شکل میں دکھائی دے۔ تمام ادراکات جن میں پرانی اشیاء کو اس طریقہ سے نہیں دیکھا جاتا، وہ سب کے سب، جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں، شعور سے غائب ہو جاتے ہیں، اور بعض طبعی مہیجات کے جوابات کی عادات بن جاتے ہیں ؎

جب بچے کو پھول کی پتیوں کے انتظام کا مشاہدہ کرنا سکھا دیا جاتا ہے تو وہ بعد میں اسی پھول کو نئی روشنی میں دیکھتا ہے۔ اس کے لئے حقیقت میں یہ ایک نئی چیز ہے۔ ادراک میں تمام ترقی اسی قسم کی ہوتی ہے، اور یہ دراصل ایک پرانی چیز کے نئی چیز میں منتقل ہونے پر مشتمل ہوتی ہے۔ ادراک کی یہ ترقی زیادہ تر بچپن اور جوانی میں ہوتی ہے، لیکن ضمنی طور پر بڑھاپے تک ہوتی رہتی ہے۔ چنانچہ بچپن میں ہم اپنی روزمرہ زندگی کی معمولی اور عام چیزوں کی نمایاں خصوصیات کو معلوم کرتے ہیں۔ جوانی میں ان ہی کا مشاہدہ اور دقت نظر سے کرتے ہیں، اور اس سے ان چیزوں کی تفاصیل کا علم ہو جاتا ہے، اور ہمارے علم میں ان کے مصرف اور تعلقات کے علم کی زیادتی ہو جاتی ہے۔ جوانی کے بعد ہماری تمام ترقی کا تعلق اپنے پیشہ یا کام سے ہوتا ہے۔ چنانچہ تاجر صرف ان چیزوں کو بغور دیکھتا ہے، جو اس کی نگاہ کے سامنے سے گزرتی ہیں، اور جن کی وہ تجارت کرتا ہے، مدرسے کا مدرس ایک خاص لڑکے کا سبق سنتے وقت پچھلے لڑکوں کو بھی دیکھنا سیکھ جاتا ہے۔ ماں اپنے بچوں کے ان افعال میں، جن سے بیماری ظاہر ہوتی ہے، اور ان افعال میں جن سے تکان معلوم ہوتا ہے، امتیاز کرنا سیکھ لیتی ہے۔ غرض زندگی کے ہر شعبہ میں یہ ترقی زیادہ تر پرانی چیزوں میں نئی خصوصیات کو معلوم کرنے کی مہارت میں ظاہر ہوتی ہے ؎

التباسات التباس کی بعض مثالوں سے ادراک کے اس مفہوم کی توضیح ہوتی ہے۔ التباس اصل میں ایک غلط یا کاذب ادراک ہوتا ہے،

جس کو بالعموم کذب الحواس بھی کہتے ہیں لیکن یہ نام غلط ہے کیونکہ جیسا کہ ہم ابھی دیکھینگے ہمارے حواس عموماً صحیح طور پر کام کرتے ہیں۔ اصل میں ساری خرابی احساسی مواد کے ہمارے جواب میں ہوتی ہے۔ اسمیں شک نہیں کہ اکثر ادراکات میں التباس ایک حد تک موجود ہوتا ہے لیکن جب تک اس سے کوئی عملی خرابی واقع نہیں ہوتی ہم اسکو نظر انداز کر دیتے ہیں۔

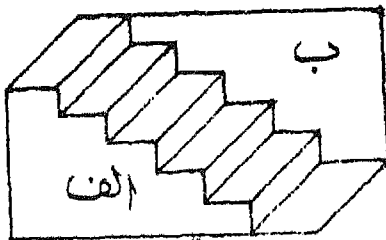
مطبوعہ الفاظ کو غلط پڑھنا اس قسم کے التباس کی ایک عام مثال ہے بعض اوقات ہم الفاظ کو اس طرح پڑھتے ہیں جیسے کہ وہ ہمارے خیال میں ہونے چاہئیں نہ کہ جیسے کہ وہ لکھے ہوئے ہیں۔ مثلاً "آنکھ کی پتل" کو اکثر اشخاص "آنکھ کی پتلی" ہی پڑھینگے۔ ہوتا یہ ہے کہ ہم عام بصری ارتسام اور اس کے معنوں کا جواب دیتے ہیں اور اس طرح ہمکو وہ چیز دکھائی دیتی ہے جو فی الواقع ہماری آنکھوں کے سامنے موجود نہیں۔ اور اگر وہ فقرہ جس میں یہ لفظ استعمال ہوا ہے اس قسم کا ہے جس سے ہم اس لفظ کے منتظر ہوں تو اس غلطی کو نظر انداز کرنے کا امکان اور بھی بڑھ جاتا ہے۔ اسی طرح بعض اوقات ہم ایک اندھیرے کمرے میں داخل ہوتے ہیں اور کرسی پر ایک شخص بیٹھا ہوا دکھائی دیتا ہے لیکن بعد میں معلوم ہوتا ہے کہ وہ اصل میں کچھ کپڑے تھے جو اس پر ٹنگے ہوئے تھے بچپن میں اس قسم کے تجربات اکثر ہوا کرتے ہیں۔ آواز کے التباسات بھی بہت عام ہیں، مثلاً بعض دفعہ ہمکو معلوم ہوتا ہے کہ کوئی شخص ہمارا نام لے رہا ہے۔ حالانکہ فی الواقع ہوتا یہ ہے کہ یا تو کوئی شخص ہمارا ہم نام ہوتا ہے یا کوئی اور آواز ہوتی ہے جو ہمکو اپنے نام کی صورت میں سنائی دیتی ہے لمسی التباسات بہت آسانی سے پیدا کئے جا سکتے ہیں۔ "التباس ارسطو" اس کی بہترین مثال ہے (دیکھو شکل ۱۵) بچے اس کو اس طرح کرتے ہیں کہ کلمے کی انگلی کو بیچ کی انگلی پر چڑھا کر ان کے سروں کو ناک پر پھیر لیتے ہیں۔ اس طرح معلوم یہ ہوتا ہے کہ ایک ناک کی بجائے دو ناکیں ہیں۔

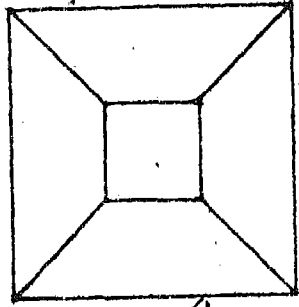
التباسات کے اسباب الف مرکزی تعبیری اجزار

موخر الذکر مثال اکثر التباسات کو ظاہر کرتی ہے کیونکہ یہ ایک ہی چیز کے دونوں انگلیوں کی ان اطراف کو متہیج کرنے کا نتیجہ ہے جو بالعموم

شکل ۱۵

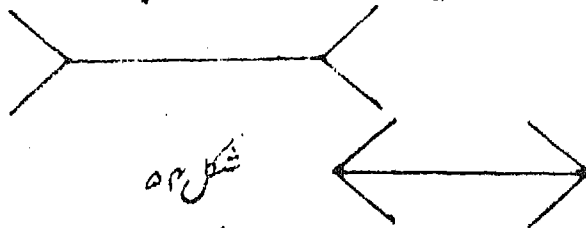
ایک دوسرے سے ساتھ مس نہیں کرتیں اور جن کے متہیج کرنے کے لئے عام طور پر دو چیزوں کی صورت ہوتی ہے ہم جلد کے ان حصوں کے یکوقتی تہیج کا معمولی اور عادی طریق سے جواب دیتے ہیں۔ انگلیوں کی یہ اطراف دو مختلف چیزوں سے متہیج ہوتی ہیں اور اس لئے اس حالت میں بھی ہمکو ایک چیز دو چیزیں معلوم ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ التباس میں آلہ حس بالکل بے قصور و بے فتور ہے۔ یہ ہیجانات کو بدستور سابق آگے ایصال کرتا رہتا ہے لیکن اس کے ساتھ ہی اس ارتسام کے ردعمل میں بھی کسی قسم کا خلل نہیں ہوتا لیکن اس خاص مثال میں یہ ردعمل غلط ہے۔ غلط الفاظ کو صحیح پڑھنے کی بھی یہی توجیہ ہے۔ حرکت کے اکثر التباسات بھی (مثلاً وہ جو ہمکو ریل میں حاصل ہوتے ہیں) اسی قسم کے ہوتے ہیں۔

جب ہم کسی چیز کے منتظر ہوتے ہیں تو وہ چیز ہمکو دکھائی دے جاتی ہے یا کسی اور طرح اس کا ادراک ہو جاتا ہے حالانکہ درحقیقت وہ چیز موجود نہیں ہوتی۔ ایسی حالتوں میں بھی اسی کلیہ کا اطلاق ہوتا ہے اگرچہ ذرا تبدیلی کے ساتھ۔ چنانچہ اگر ہم کسی خاص شخص کے پیروں کی آہٹ کے لئے گوش برآواز ہوں تو ہر آواز میں ہم کو اسکے پاؤں کی آہٹ سنائی دیتی ہے۔ اسی طرح ایک محتاط چوکیدار رات کے وقت چوروں کے پیر کی آہٹ سنتا ہے اور ان کا تعاقب کرتا ہے حالانکہ دراصل کسی قسم کی کوئی آواز نہیں ہوتی۔ اس قسم کے التباسات اسوقت بہت جلدی واقع ہوتے ہیں جب ہمکو تھوڑا عرصہ قبل ہی ان کا تجربہ ہو چکا ہو۔ لہٰذا انتظار اور عادت کے علاوہ مشابہ تجربات کا قرب بھی التباس کی ایک وجہ ہوا کرتا ہے۔

یہ ظاہر ہے کہ التباس کی بعض قسموں پر غور کرنے سے ادراک میں گزشتہ تجربے کی کارفرمائی کی تصدیق ہو جاتی ہے تہیج کا قشری ردعمل ان پرانے ادراکی تجربات کے زیر اثر معین ہوتا ہے جن کے آثار باقی رہ جاتے ہیں۔ یہ بات شکل ۵۲ اور ۵۳ سے واضح ہوتی ہے۔ شکل ۵۲ کی سیڑھیوں

شکل ۵۲

کو ہم اس حالت میں بھی دیکھ سکتے ہیں جیسی کہ وہ اوپر سے نظر آتی ہیں اور اس صورت میں بھی جیسی کہ وہ نیچے سے دکھائی دیتی ہیں۔ پہلی صورت میں سطح ا الف ہمارے قریب ہوتی ہے اور دوسری صورت میں سطح ب۔ شکل ۵۳ مخروط کے ایک حصے یا مربع سرنگ کے داخلے کی تصویر ہے۔ لیکن دونوں صورتوں ایک ہی شبیہ ہماری آنکھوں کے سامنے ہوتی ہے۔ ان مختلف نتائج کی تمام ذمہ داری آنکھوں پر عائد نہیں کی جا سکتی، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ اسی قسم کے خطوط ہمارے گزشتہ ادراک میں ان دونوں چیزوں کے ساتھ متعلق رہ چکے ہیں، اور اسی وجہ سے ایسا تفسیری ردعمل ظاہر ہو سکتا ہے جو ان دونوں میں سے کسی ایک کے مناسب حال ہو۔ لہذا یہ یقینی معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے ادراک کا ایک حصہ تو خارجی ہوتا ہے اور دوسرا جو اکثر غالب حصہ ہوتا ہے، داخلی ہوا کرتا ہے۔

شکل ۵۳

ب۔ محیطی اجزا

یہاں یہ بیان کرنا بے محل نہ ہوگا کہ التباس کی اکثر قسمیں گزشتہ عنوان کے تحت میں نہیں آ سکتیں۔ چنانچہ شکل ۵۴ کے التباسات اس قدر پیچیدہ ہیں کہ انکو کسی قسم کی تبدیلی کے بغیر گزشتہ توجیہات میں شامل نہیں کیا جا سکتا۔ اس قسم کے اکثر التباسات میں آنکھ کے عضلات کے عمل کو بہت دخل ہوتا ہے۔ پہلی شکل میں ان چھوٹے چھوٹے خطوط کی وجہ سے جو درمیانی خط کے ساتھ زاویے بناتے ہیں، ہماری آنکھ آزادانہ طور پر حرکت کرتی ہے اور

شکل ۵۴

[شکل ۵۴۔ دونوں افقی لکیریں ایک دوسری کے برابر ہیں، اگرچہ بظاہر وہ غیر مساوی معلوم ہوتی ہیں۔]

اصلی خط سے بہت آگے نکل جاتی ہے۔ اس کے مقابلہ میں دوسری شکل میں اُن ہی خطوط کی وجہ سے آنکھ کی حرکت میں رکاوٹ پیدا ہوتی ہے۔ اگر آنکھ کی حرکات میں یہ اختلاف نہ بھی ہو تب بھی ہمکو حرکات کی ظاہری وسعت مختلف معلوم ہوتی ہے، اور یہ اختلاف خطوط کے امتداد کے اختلاف میں منتقل ہو جاتا ہے۔ اس قسم کی بعض صورتوں میں وہ شکل ہمکو محدود نظر آتی ہے۔ چنانچہ اوپر کی دوسری شکل اپنی افقی حدود کے لحاظ سے پہلی کے مقابلہ میں یقیناً چھوٹی معلوم ہوتی ہے۔ آنکھ کے اس حالت میں مختلف فوٹو لئے گئے ہیں، جب یہ مختلف قسموں کی التباسی شکلوں کیطرف دیکھ رہی ہے۔ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ یہ شکل کی کسی خاص حد کیطرف نہیں دیکھتی لیکن پھر بھی اس کی حرکات میں اس تمام شکل کے مختلف خطوط کے مقامات کے مطابق اختلاف ہوتا ہے۔ اگر ادراک کرنے میں یہ حرکات بہت مختلف ہوتی ہیں تو یہ بالکل قرین قیاس ہے کہ مدرکہ اشیا کے تعلقات مکانی بھی مختلف ہونگے۔

آلات حسی، اور بالخصوص آنکھ، کی ساخت اور ان کا عضلی نظام بھی غالباً اکثر التباسات کی علت قریبہ ہوا کرتا ہے۔ چنانچہ دو مساوی طول کی لکیروں میں سے عمودی لکیر افقی لکیر کی نسبت زیادہ لمبی دکھائی دیتی ہے۔ یہ ہمارے بیان کی بہترین مثال ہے، کیونکہ عمودی حرکات میں عضلات کی زیادہ تعداد عمل کرتی ہے، اور اس واسطے زیادہ مرکب قوت کی ضرورت ہوتی ہے، اور ہم اس لکیر کو زیادہ لمبی دیکھتے ہیں، جس کے دیکھنے کے لئے زیادہ کوشش درکار ہوتی ہے۔ اسی قسم کی اور مثالوں کی توضیح کے لئے اس رسالہ میں گنجایش نہیں نکل سکتی۔ اتنا یقینی ہے کہ ہم اشیا کا ادراک ایسے حالات میں کرتے ہیں، جو ماحول کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں۔ احساسات کے باب میں ہم دیکھ چکے ہیں، کہ ایک رنگ مختلف رنگوں کے ساتھ مختلف دکھائی دیتا ہے۔ چنانچہ اگر سرخی کو زردی کے ساتھ دیکھا جائے، تو اس کا احساس اس احساس سے بالکل مختلف ہوتا ہے، جو اسی رنگ کو نیلاہٹ کے ساتھ دیکھنے میں حاصل ہوتا ہے۔ اسی طرح، خاموشی میں ایک آواز بلند سنائی دیتی ہے، اور یہی آواز شور و غل میں ہلکی معلوم ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ ہر چیز کا ادراک ہمکو ایسے حالات میں ہوتا ہے، جو اس میں تغیر پیدا کر دیتے ہیں اور یہ تغیر پیدا کرنیوالے حالات اکثر احساسی مہیجات ہوا کرتے ہیں۔

وہم

التباس دراصل ایک ادراک ہوتا ہے (یعنی یہ ایسی مادی اشیاء کا شعور ہوتا ہے جو ہمارے حواس کے سامنے موجود ہوتی ہیں اگرچہ جو چیز فی الواقع موجود ہوتی ہے وہ شئے مدرکہ سے بالکل مختلف ہوتی ہے) اس کے مقابلے میں وہم ایسی اشیاء کا شعور ہوتا ہے جو خارج میں موجود معلوم ہوتی ہیں لیکن دراصل ان کا وجود نہیں ہوتا۔ التباسات کا تو ہمکو ہر روز تجربہ ہوتا ہے۔ وہم کی مثالیں بھی اگرچہ کمیاب نہیں لیکن یہ اتنی عام بھی نہیں ہوتیں۔ اسی وجہ سے ان کو تسلی بخش طور پر بیان کرنا بھی مشکل ہے۔ ایک شخص اکیلا ایک کمرے میں بیٹھا ہوا ہے اور اچانک وہ ایک ایسے شخص کو دیکھتا ہے جو اس وقت غالباً ہزاروں میل کے فاصلے پر ہے۔ یہ شخص کمرے میں داخل ہوتا ہے اور اس کے ساتھ بیٹھ جاتا ہے۔ اسی طرح بعض اوقات جب ہم اکیلے ہوتے ہیں تو ہمکو کسی کی آواز سنائی دیتی ہے۔ یہ سب وہم کی مثالیں ہیں۔ ظاہر ہے اسوقت سوائے اس شخص کے کوئی دوسرا شخص موجود نہیں ہوتا اس کے علاوہ خارجی حالات میں سے بھی کسی حالت کو اس کی علت قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اس قسم کے وہمی ادراک میں تمام حواس کام کرتے ہیں اگرچہ بالعموم سماعت اور بصارت کو اس میں بہت دخل ہوتا ہے۔

اصلی و حقیقی وہم اور نقلی و غیر حقیقی وہم میں ایک دلچسپ فرق ہے۔ اصلی وہم میں شے مدرک صرف خارجی اور حقیقی ہی معلوم نہیں ہوتی بلکہ ادراک کرنے والے شخص کو اس بات کا شبہ تک نہیں ہوتا کہ جس چیز کو وہ دیکھتا یا جس آواز کو وہ سن رہا ہے فی الواقع موجود نہیں نقلی وہم میں ہمکو بعض خوابوں کیطرح یہ گمان ہوتا ہے کہ یہ تمام کیفیت خیالی اور غیر حقیقی ہے اگرچہ خارج میں اس کا وجود معلوم ہوتا ہے۔

بعض مصنفین کا خیال ہے کہ اوہام التباسات کی انتہائی صورت ہوتے ہیں یا دوسرے الفاظ میں یہ احساسی ہیجات کی غلط تعبیر کی انتہائی حالت ہے، اور اس کی بنا قشرہی رد عمال کی بہت متفرق صورتوں پر ہوتی ہے۔ اس احساسی تہیج کو آلات حس کی مختل حالت، مثلاً آنکھ یا ناک میں دوران خون کے بند ہوجانے کا نتیجہ فرض کیا گیا ہے۔

اکثر واقعات سے اس خیال کی تائید ہوتی ہے جس کی وکالت اکثر لائق مصنفین نے کی ہے۔ لیکن وہم کی بعض مثالیں ایسی بھی ہیں جن پر اس نظریہ کا اطلاق نہیں ہوتا۔ اس پر مفصل بحث ہمارے نفس مضمون سے خارج ہے۔ قارئین میں سے جنکو اس میں دلچسپی ہو

وہ اُس پر مخصوص کتابوں کی طرف رجوع کر سکتے ہیں۔ یہاں ہمکو یہ تسلیم کرنا پڑیگا کہ اگر مذکورہ بالا خیال درست نہیں ہے تو وہم اس کلیہ کی استثناء ہے کہ وہ شعوری اعمال جو قشر سے شروع ہوتے ہیں، ان اعمال کے مقابلے میں بہت دہندلے اور غیر واضح ہوتے ہیں جنکا آغاز آلات حس سے ہوتا ہے۔ اگر وہم اس طرح محیط سے شروع نہیں ہوتا تو اس کا تعلق ان مظاہر سے ہے جن پر ہم تخیل کے باب میں بحث کرینگے، اور اس لئے اس مسئلہ پر مزید بحث کو ہم اس وقت تک ملتوی رکھتے ہیں۔

ادراک میں عصبی عمل باب دوم میں ہم ان عصبی راستوں پر مجملاً بحث کر چکے ہیں، جو ادراک میں عمل کرتے ہیں۔ مثلاً دیکھنے میں قشر کے موخری علاقے شامل ہوتے ہیں، آواز کے ادراک میں صُدغی حصہ عامل ہوتا ہے، وقس علیٰ ہذا تلازمی رقبہ جات کی شرکت میں بھی شبہ نہیں کیا جا سکتا۔ ان کی فعلیت کے ساتھ ساتھ اس اہم حقیقت کو بھی صریحاً پیش نظر رکھنا چاہئے کہ ادراک میں قشری فعلیت کا تعیّن ایک حد تک اس عصبی تہیج کی قسم سے ہوتا ہے جو اس تک پہونچتا ہے۔ اس کے علاوہ اس کا تعیّن بہت بڑی حد تک ان تغیرات سے بھی ہوتا ہے جو گذشتہ تجربات نصف کرہ جات کی ساخت میں باقی چھوڑ جاتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ اس حقیقت کا عضویاتی رخ ہے جس کو ہم نفسیاتی حیثیت سے بیان کر چکے ہیں۔ جیسا کہ ہم نے عادات کی بحث میں ذکر کیا تھا، ہر ایک عصبی تموج جو مرکزی نظام سے گزرتا ہے، اپنے پیچھے اپنے اثرات چھوڑ جاتا ہے، اور یہ اثرات ان عصبی تحریکات پر اثر آفریں ہوتے ہیں، جو بعد میں پیدا ہوتی ہیں۔ لہذا ادراک اس عام قانون کی ایک مثال ہے۔ قشر کے مجموعی تغیرات کی اساسی اہمیت کی وجہ سے ہم نے اس باب کے شروع ہی میں ادراک کا مقابلہ عادت سے کیا تھا۔ عصبی فعل کی حیثیت سے ادراک کو احساسی حرکی حصہ کے بعض راستوں کی طرف منسوب نہیں کیا جا سکتا۔ اس کو ایک خاص قسم کے فعل پر محمول کرنا پڑیگا، جس میں شعوری نتیجہ دو عصبی عناصر کا مجموعہ معلوم ہوتا ہے یعنی ایک احساسی تہیج جس میں گزشتہ تجربے نے تغیرات پیدا کر دئے ہوں۔

ادراک کا عام وظیفہ۔ الف۔ اس کے عضوی تعلقات تطابق کی نفسی طبیعی فعلیتوں میں ادراک کا مخصوص درجہ متعیّن کرنے کے لئے ہمکو پھر احساسی حرکی قوس کیطرف عود کرنا پڑیگا۔ ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ اس انتظام میں آلات حس گویا مختلف ٹیلیفونوں کے پیغام

وصول کرنے والے آلات ہیں جو فی الفور عالم خارجی کے درآیندہ پیغامات کو جسم تک پہونچاتے ہیں۔ ہم اس طریق کا ذکر کر چکے ہیں جس سے ان احساسی تحریکات کے حرکی ردِ اعمال ظاہر ہوتے ہیں لیکن دماغ کے اعلےٰ مراکز میں وہ راستے جو آلات حس اور عضلات کو ملاتے ہیں بہت پیچیدہ ہوتے ہیں۔ ایک ہیج جو درآیندہ اعصاب کے ذریعہ سے اندر کیطرف جاتا ہے قبل اس کے کہ وہ ارادی عضلات کی حرکات کو پیدا کرے بہت سی درمیانی دماغی فعلیتوں کا باعث ہوسکتا ہے۔ ادراک اصل میں ان ہی دماغی فعلیتوں میں سے بعض کا شعوری ستلزم ہوا کرتا ہے، اور حافظہ، تخیل، استدلال وغیرہ اسکے علاوہ ہیں۔ ان واقعات وحقائق کو یاد رکھنے اور اشیاء کے ادراک میں اصلی اور واقعی حالات کا بغور مشاہدہ کرنے سے ہم نہایت آسانی کے ساتھ ادراک کے وظائف معلوم کرسکتے ہیں۔

ب۔ ادراک بحیثیت علم کی ابتدائی صورت کے

ادراک فرد کے ماحول کے مطابق فوری اور منتظم ذہنی ردِ عمل کو ظاہر کرتا ہے۔ اس عمل کو بعض دفعہ احضار بھی کہتے ہیں۔ یہ اصطلاح بہتر ہے۔ اس میں ہماری دنیا مختلف تعلقات کا ایک جال معلوم ہوتی ہے اور یہ تعلقات ذرات اور تکسرات کے ایک غیر مرتب مجموعہ ہی نہیں ہوتے بلکہ توجہ کی فعلیتوں کی وجہ سے یہ سب مل کر متمیز اشیاء بن جاتے ہیں۔ اگر احساس کی عام اور مروجہ طریق سے یہ تعریف کی جائے کہ یہ ایک عمل ہے جس میں ذہن اور عالم مادی پہلی دفعہ شامل ہوتے ہیں تو ادراک تعریف اس طرح کی جائیگی کہ یہ ایک ایسا مقام ہے جس میں ماضی اور حال ایک نئی چیز پیدا کرنیکی غرض سے جمع ہوتے ہیں۔ شئے مدرکہ صرف ذرات اور تکسرات کے ایسے تموجات ہی نہیں جو فی الواقع ہمارے سامنے موجود ہوتے ہیں اور جنکو ہم روشنی، آواز وغیرہ کہتے ہیں، ان میں یہ تموجات بھی ہوتے ہیں اور ان کی وہ تعبیرات بھی جو ایک نفسی طبیعی جسم کرتا ہے۔ یہ جسم ایک ایسا نظام عصبی رکھتا ہے جو گزشتہ تجربات سے متاثر ہوچکا ہے اور ان ہی تجربات کی وجہ سے یہ جسم موجودہ تحریک سے مخصوص قسم کے نتائج حاصل کرنے کے قابل ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ہم اپنے گزشتہ تجربہ کا استعمال اس سے کہیں زیادہ کرتے ہیں جتنا کہ ہمکو عام مشاہدہ سے معلوم ہوتا ہے۔ صرف یہی نہیں کہ جب ہم اپنی گزشتہ زندگی پر غور کرتے ہیں، تو ہم اپنے افعال کی تشکیل اسکی ہدایت اور تہدیدات کے مطابق کرتے ہیں بلکہ جب کبھی ہم دیکھنے کے لئے اپنی آنکھیں

اور سننے کے لئے اپنے کان کھولتے ہیں، تو جس چیز کو ہم دیکھ، یا جس آواز کو ہم سن سکتے ہیں، ان کا تعین حقیقی معنوں میں ان اشیاء سے ہوتا ہے جنکو ہم پہلے دیکھنا یا سننا سیکھ چکے ہیں۔ یہ ایک اخلاقی صداقت ہے کہ نیکی کی قدر اور اس سے محبت صرف نیک لوگ ہی کر سکتے ہیں لیکن یہ صرف اخلاقی عقیدہ ہی نہیں، بلکہ نفسیاتی دلائل و براہین بھی اسکے مؤید ہیں۔ یہ ذہن کے ایسے قانون کا اظہار ہے جس کو ہم بعض اوقات بدلنا چاہتے ہیں، لیکن نہیں بدل سکتے۔ اس لحاظ سے ادراک کا اولین اور اساسی وظیفہ یہ ہے کہ یہ ہمارے لئے اشیاء کی اس دنیا کا علم مہیا کرتا ہے جس میں ہمکو اپنی زندگی گزارنی ہے۔ یہ علم کے اعمال کا سب سے پہلا، واقعی، معین اور مکمل قدم ہے جس کی دیگر اور زیادہ پیچیدہ خصوصیات پر ہم کو آگے چل کر بحث کرنی ہے

حرکات پر ادراک کا تصرف

ادراک کا دوسرا بڑا وظیفہ پہلے ہی سے بالتبع لازم آتا ہے۔ ہم باب دوم میں دیکھ چکے ہیں کہ تمام احساسی یا درآیندہ اعمال کی وقعت اور قدر وقیمت صرف اس لئے ہے کہ تطابق کی کامیاب حرکات پیدا کرتے ہیں۔ ادراک بھی اس کلیہ سے مستثنیٰ نہیں۔ احساسی تہیجات کے فوراً حرکی جوابات پیدا کرنے کو روکنے، اور ان کو دیگر احساسی ہیجانات کے ساتھ شامل کرنے اور ان ہی احساسی ہیجانات سے ان کی تعبیر کرنے کے لئے ظاہر ہے کہ کسی ایسی علت کی ضرورت ہے، جو ان کو کچھ دیر کے لئے روک لے، اور ان کے اعادے کی صورت میں ان کی شناخت کرلے۔ ادراک ہی وہ عمل ہے جس سے یہ شناخت ممکن ہوجاتی ہے، اور اسی وجہ سے ادراک منطقی اور تخلیقی دونوں حیثیتوں سے ان شعوری اعمال پر مقدم ہے، جن سے تصرفانہ زندگی کی ابتدا ہوتی ہے۔

ہم متعدد بار دیکھ چکے ہیں کہ ادراک میں گزشتہ تجربات کے نتائج شامل ہوتے ہیں، اور اعمال حافظہ کے ساتھ اس کے اجتماع کا ایک ثانوی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جب کبھی ایک ایسی شے کا ادراک ہوتا ہے جو کسی حیثیت سے مانوس ہوتی ہے، تو ہم اس کو شناخت کرلیتے ہیں، اور اگر اس شے کے متعلق ہمارا گزشتہ تجربہ غیر مبہم ہوتا ہے تو ہم فوراً مناسب حرکات سے اس کا جواب دیتے ہیں۔ اگر یہ چیز کریہ اور ضرر رساں ہے، تو ہم اس سے نفرت کرتے ہیں، اور اگر یہ متضاد جذبات کا باعث ہے، تو اس کی طرف جذب ہوتا ہے۔ اگر اس شے کے ساتھ اس قسم کے گزشتہ ردِ اعمال (یہ خلقی ہوں یا اکتسابی) نہ ہوں، تو ہم اپنے

طریق عمل کے متعلق سوچنا شروع کرتے ہیں۔ اور اگر اس کا ارتسام محض نقش بر آب ہو تو کسی اور دلچسپ چیز کی طرف متوجہ ہو جاتے ہیں؛

اس لحاظ سے ادراک ایک دروازہ ہے جس میں سے احساسی تحریکات کو (سوائے اُن کے جو پہلے ہی عادی ہو چکی ہوں) ارادی حرکی جوابات پیدا کرنے سے قبل گزرنا پڑتا ہے اکثر اوقات صرف ادراک کی فعلیت ہی سے ارادہ کا فیصلہ ہو جاتا ہے، مثلاً سکول کے طلبہ گھنٹے کی آواز سنتے ہی چل پڑتے ہیں۔ اور جب محض ادراک اس موقعہ کے لئے کافی محسوس نہیں ہوتا تو تمام مسئلہ تامل کے سامنے پیش کر دیا جاتا ہے۔ لیکن دونوں صورتوں میں ارادی جواب محفوظ ہو جاتا ہے۔ علم کے اعمال سے عناصر کی تشکیل اور تجربہ کے احکام کے مطابق حرکات کو زیر تصرف لانے کی استبداد کرنا ادراک کے دو بڑے وظائف ہیں۔ اس کلیہ کا اطلاق بغیر کسی تغیر کے ادراک کی ان مخصوص صورتوں پر بھی ہوتا ہے جن پر ہم اگلے باب میں بحث کریں گے۔

باب ہفتم

مکانی اور زمانی تعلقات کا ادراک

ا۔ مکان

جن اشیاء کا ہم نے احساسی شعور کی تحلیل میں ذکر کیا ہے وہ وہ اشیاء ہیں جن کا ادراک ہمکو مکانی اور زمانی نظام کے اجزا کی حیثیت سے ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ اگر ہم مکان و زمان کے تعلقات پر بحث نہ کرینگے تو ہمارے تمام بیانات ناقص رہ جائینگے پہلے ہم مکان پر بحث کرتے ہیں۔

دو اساسی مسائل ادراکات مکانی کے دو اساسی مسائل کے بارے میں ماہرین نفسیات کا اختلاف ہے۔ بعض (جنکو خلقیہ کہا جاتا ہے) کا خیال ہے کہ مکان کے ادراک کی قابلیت خلقی ہے، یہ ہم میں ہر قسم کے تجربہ سے قبل موجود ہوتی ہے۔ دوسرے گروہ (جنکو تجربیہ کہتے ہیں) کا عقیدہ ہے کہ مکانی تصدیقات اسی حد تک تجربہ کا نتیجہ اور اکتسابی ہوتے ہیں جہاں تک ہارمونیم بجانا۔ ہم اس مسئلہ پر بحث نہیں کرسکتے کیونکہ اس کے لئے بہت وقت اور جگہ درکار ہے۔ لیکن سردست ہم یہ ادعائی رائے ثبت کرسکتے ہیں کہ اس مباحثے کے دونوں گروہ ایک حد تک راستی پر ہیں۔ ہمارا خیال ہے کہ امتداد یا جسامت کا ابتدائی اور غیر واضح شعور حقیقت میں خلقی ہوتا ہے جو احساسی تحریکات کے وصول ہوتے ہی ظاہر ہو جاتا ہے، اور یہ کہ یہ غیر مکانی نفسی عناصر سے محض تجربے کی بنا پر پیدا نہیں ہوتا۔ اس کے برخلاف ہم اس پر بھی یقین رکھتے ہیں کہ عالم مکانی میں مکانی تعلقات کے مفہوم کا صحیح علم نیز سمت، مقام، حدود اربعہ اور جسامت وغیرہ کا معین ادراک حرکی تجربات کا نتیجہ ہوتا ہے، جن کے بغیر ہمکو ان کا ادراک نہیں ہوسکتا۔ اس لحاظ سے ہم بھی تجربیہ کے ساتھ شریک ہیں اور مکان کے

ترقی یافتہ شعور کے تمام ارتقا کو تخلیقی نقطہ نظر سے دیکھتے ہیں۔ کامیاب ادراک مکانی میں صرف غیر واضح امتداد ہی نہیں ہوتا بلکہ اس میں مقام کو معلوم کرنے کی حرکات بھی ہوتی ہیں۔ اور اس میں شک کی گنجائش نہیں کہ بنی نوع انسان میں ان حرکات میں سے بہت کم خلقی ہوتی ہیں۔ مابعد کی تحلیلات سے ہمارے اس خیال کی تائید ہوگی۔

ادراک مکانی کی احساسی بنا

دوسرا بڑا مسئلہ جس پر ماہرین نفسیات متفق نہیں مکانی تصدیقات کے احساسی ذرائع سے تعلق رکھتا ہے۔ اس کی طرف ہم نے باب پنجم میں سرسری طور پر اشارہ کیا ہے۔ اکثر ماہرین کا خیال ہے کہ بصارت اور لمس ہی ادراک مکانی کے حقیقی ذرائع ہیں۔ لیکن بعض مثلاً جیمس کہتے ہیں کہ ان کے علاوہ سونگھنے اور سننے میں بھی "جسامت" ہوتی ہے، اور لہذا ان سے بھی مکان کا ادراک کیا جا سکتا ہے۔ اس کتاب میں جس عقیدے کی پیروی کی گئی ہے وہ یہ ہے کہ احساسات کی ہر قسم بذاتہ اور بنفسہ مکانی صفات، مثلاً مقام، ڈیل ڈول، فاصلے وغیرہ، پر دلالت کرتی ہے، لیکن صرف دیکھنے اور چھونے میں تمام مکانی خصوصیات پوری طرح موجود ہوتی ہیں۔ اس بحث میں ہم تمام جلدی اور حرکی احساسات کو لمس کے احساسات میں شامل سمجھیں گے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ حرارت اور درد کے احساسات سے بالعموم قطع نظر کی جا سکتی ہے، بشرطیکہ ان کو دباؤ اور حرکت کے احساسات سے علیحدہ سمجھا جائے لیکن جب یہ دباؤ کے احساسات کے ساتھ پائے جاتے ہیں تو ان کی وجہ سے ہمارے ادراکات میں معتد بہ تغیر ہو جاتا ہے۔ چنانچہ ایک ٹھنڈا پسینہ پیشانی پر گرم پسینہ کے مقابلے میں اکثر بڑا معلوم ہوتا ہے۔

مشتبہ مثالیں

چکھنے، سونگھنے اور سننے کی احساسات درحقیقت متنازع فیہ ہیں۔ چکھنے کے احساسات کو تو ہم بلا تامل بحث سے خارج کر سکتے ہیں، کیونکہ اس کے مہیجات میں تقریباً ہمیشہ لمس اور حرارت کے جلدی احساسات کے مہیجات شامل ہوتے ہیں، اور اس لئے ان کو ہم مطالعہ باطن کی غیر مبہم تحلیل کے لئے پیش نہیں کر سکتے۔ لیکن اس میں کلام نہیں کہ بوؤں کی بعض اوقات ہم اس طرح جماعت بندی کرتے ہیں کہ ان سے مکانی صفات پر دلالت ہونے لگتی ہے۔ اور اپنے سر کو حرکت دیکر جب ہم اس کی اکثر انگیز شدت کو معلوم کر لیتے ہیں تو تخمینی طور پر اس کے مقام کا

بھی علم ہوجاتا ہے۔ گیس کے لیمپوں کی بدبو میں ایک طرح سے پھول کی خوشبو سے زیادہ جسامت معلوم ہوتی ہے۔ لیکن ان کی شدت کے تفاوت کو اگر اس طرح کم کردیا جائے کہ گیس کی بدبو تھوڑی دیر کے لئے ہو اور پھول کی خوشبو کی اچھی طرح سونگھا جائے تو ان دونوں کا مکانی فرق بھی کافور ہوجاتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کرسکتا کہ زیادہ شدید اور دور دور پھیلی ہوئی بو کو زیادہ بڑی فرض کیا جاتا ہے اور یہ کوئی تعجب خیز بات بھی نہیں کیونکہ یہ ہمارے اردگرد کی فضا کے بڑے حصے پر مسلط ہوتی ہے۔ لیکن جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ انکی خفیف شدت کے ساتھ ان کی مکانی دلالت بھی ناقص ہوجاتی ہے اور اس کے علاوہ جب ہم یہ معلوم کرتے ہیں کہ ان سے ہمکو ڈیل ڈول یا جسامت اور شکل وصورت کا معین ومقرر علم نہیں ہوتا اور پھر جب ہم پر یہ روشن ہوتا ہے کہ ان کے مقامات کو معلوم کرنے کی قابلیت ہم میں بالکل ناکمل ہے تو شامہ میں کسی مکانی صفت کا وجود بہت کچھ مشتبہ ہوجاتا ہے۔

بعینہ یہی حالت سننے میں ہوتی ہے۔ عام طور پر کہا جاتا ہے کہ شیر کی آواز مکھی کی بھنبھنا ہٹ سے طوطی کی آواز نقارے کی آواز سے اور ڈھول کی آواز معمولی ڈھیڑے کے آواز سے بڑی ہوتی ہے۔ جب اس قسم کی مثالوں کو آواز میں مکانی خصوصیات کے وجود کے ثبوت میں پیش کیا جاتا ہے تو ان میں غلطی کے تین ممکن ذرائع ہوتے ہیں۔ اول ہمکو ان آوازوں کے بواعث کا علم ہوتا ہے اور ہم اس چیز کی معلومہ جسامت کو اس کی آواز کی مفروضہ جسامت میں منتقل کرنے کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ دوم اس سے بھی زیادہ نتیجہ خیز اور اہم بات یہ ہے کہ آوازیں اندرونی کان کے علاوہ اور آلات پر بھی اثر کرتی ہیں خاص کر جب یہ بہت بلند ہوں یا ان کا امتداد بہت زیادہ ہو۔ چنانچہ قوی سُرتیاں تمام جسم پر اثر کرتی ہیں اور تمام جسم پر محسوس ہوتی ہیں۔ اس کے علاوہ درمیانی کان کی طبلی جھلی کے ارتعاش سے یقیناً دباؤ یا لچک کے ابتدائی احساسات پیدا ہوتے ہیں، اور ان کے ساتھ ہم اُس مکانی دلالت کو شامل کرلیتے ہیں جو آواز کے ساتھ متلازم ہوتی ہے۔ سوم شامہ کیطرح ہم آوازوں کی شدت کی تصدیقات کو ان کے امتداد کی تصدیقات میں بدل دیتے ہیں۔ ان تمام وجوہ سے سمعی مکانی تعلقات کی حقیقت مشتبہ ہوجاتی ہے۔ اس سے کوئی انکار نہیں کرسکتا کہ ہم آوازوں کے مقام کو معلوم کرلیتے ہیں۔ اس عمل میں

جو اجزا شامل ہوتے ہیں، ان پر ہم عنقریب بحث کرینگے۔ لیکن یہ بات کہ بعض آوازیں سر کے اندر معلوم ہوتی ہیں (مثلاً جب دو ٹیلیفونوں کے آلات وصول کنندہ کو کانوں سے لگا کر ان میں برقی رو دوڑائی جائے) اس بات کے ثبوت میں پیش کی جاتی ہے کہ حقیقی سمعی مکان خلق ہوتا ہے۔ کیونکہ ظاہر ہے کہ اس صورت میں دیگر حواس، مثلاً باصرہ سے کوئی مدد نہیں لی گئی۔ لیکن ان واقعات کی توجیہ ان احساسات کی بنا پر ہو سکتی ہے جو ہڈیوں کے ارتعاش سے، دباؤ کے اعصاب میں، کھوپری کے اندر پیدا ہوتے ہیں۔ ان کے علاوہ بصری یا کسی اور قسم کے تخیل کے اثرات کو بھی اس میں دخل ہوتا ہے۔ اگر اس شہادت کو ان تمام عوارض سے علیحدہ کر کے دیکھا جائے، تو یہ قطعی نہیں رہتی ؛

لہذا اگر ہم معمولی مطالعہ باطن کی طرف رجوع کریں، تو ہمکو معلوم ہوتا ہے کہ سمعی مکان کے پر جوش قائلین کے ہاتھ میں سوائے بصری اور لمسی اشیا کی مسخ شدہ صورت کے اور کچھ باقی نہیں رہتا۔ سمعی مکان کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس سے حجم کا غیر واضح احساس اور مقام کا مبہم علم حاصل ہوتا ہے، اور حجم کا یہ احساس اس احساس سے بھی زیادہ غیر واضح ہوتا ہے جو محض حرارت کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اس میں چیز کا نقشہ یا شکل وصورت، یا صحیح جسامت، یا قابلیت پیمائش بالکل معدوم ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس قسم کا مکان، اگر یہ اصلی اور حقیقی بھی ہو، لیکن جس کے ایسا ہونے میں ہمیں شبہ ہے کسی طرح بھی بصارت اور لمس کے مکان کے برابر تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔ آواز کے مقام کو معلوم کرنے کے طریقے کو ہم لمسی اور بصری مکان کی تحلیل کے لیے بہترین طور سے بیان کر سکینگے۔ لہذا اب ہم اسی کی طرف توجہ کرتے ہیں ؛

ادراک مکانی کی ترقی تعلقات مکانی کا ہمارا وقوف اس قدر فوری اور بلا تامل، اور مکانی قیمتوں کا علم اس قدر جبری اور لازمی ہوتا ہے کہ یہ یقین کرنا دشوار معلوم ہوتا ہے کہ یہ دو اعمال ارتقا اور تعلم کے سست عمل کا نتیجہ ہوتے ہیں، لیکن ارتقاء کے اس سست عمل میں کسی قسم کا شک نہیں کیا جا سکتا۔ چھوٹے چھوٹے بچوں کو معیّن و مقرر ادراکات مکانی اس وقت تک نہیں ہوتے جب تک کہ وہ حرکی تصرف کا ایک خاص درجہ تک اکتساب نہیں کر لیتے، اور اس وقت بھی بہت بڑی بڑی وسعتوں اور فاصلوں کا اندازہ اکثر مضحکہ خیز ہوتا ہے۔ چنانچہ اس کی عام

مثال اس بچے کی دی جاتی ہے جو چاند کو پکڑنے کے لئے ہاتھ پھیلاتا ہے۔ بصری مکانی تعلقات کو معلوم کرنے میں تجربے سے قبل عدم صحت کا ثبوت اس پیدائشی اندھے کی حالت سے ملتا ہے جس پر بعد میں کامیاب عمل جراحی کیا گیا ہو اور اس کی بینائی عود کر آئی ہو۔ اس عمل جراحی کے فوراً بعد یہ جسامت، شکل وصورت یا فاصلہ کو صحت کے ساتھ معلوم کرنے کے قابل نہیں ہوتا۔ جب تک کہ وہ اس چیز کو اپنے ہاتھ سے ٹٹول نہیں لیتا اور اپنی آنکھوں کو اس پر حرکت نہیں دیتا، اس وقت تک ان کے یہ مکانی ارتسامات ظاہر نہیں ہوتے اور نہ ان میں وضاحت آتی ہے۔ مناسب طور پر مرتب کئے ہوئے عدسات اور منشورات کے استعمال سے معمولی صحیح الجسم اور صحیح الدماغ انسانوں پر مختلف اختبارات کئے گئے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ہم اپنے آپ کو نہایت جلد ہی اپنی بصری مکان کے غیر معمولی منعکوسات اور ممسوخات کے مطابق بنا سکتے ہیں، اور اس طرح ہم ان اشیا کا مناسب طور پر جواب دے سکتے ہیں جن کے سر نیچے اور پیر اوپر ہوتے ہیں اور جن کی دائیں اور بائیں اطراف میں بھی انقلاب ہو چکا ہوتا ہے۔ یہ نئے ادراکات بھی تھوڑی ہی دیر کے بعد معمولی ادراکات کی طرح محسوس ہونے لگتے ہیں۔

ان تمام بیانات سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہمارے مکانی ادراکات تجربہ کے نتیجہ ہوتے ہیں اور تجربہ کی شرائط میں تغیر کرنے سے ان میں بھی تغیر پیدا کیا جا سکتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ دکھانا بھی کچھ مشکل نہیں کہ وہ مکانی تعلقات جن کا ہم مختلف حواس سے ادراک کرتے ہیں کبھی ایک دوسرے کے ساتھ متجانس نہیں ہوتے، یہاں تک کہ بعض اوقات ایک ہی حس سے جو ارتسامات حاصل ہوتے ہیں ان میں بھی کوئی مشابہت نہیں ہوتی۔ لیکن اس کے باوجود ہم اپنے مکانی تعلقات کو خارجی حیثیت سے متجانس تصور کرتے ہیں۔ یہ ایسا نتیجہ ہے جو احساسی تفاوت کے ہوتے ہوئے اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتا جب تک کہ تجربے کی وجہ سے ان میں یکسانیت نہ پیدا ہو جائے۔ ملاقاتی کارڈ کا اگر ایک سرا بازو کی کھال پر رکھا جائے تو یہ ارتسام اسی کے بصری ارتسام کے مقابلے میں چھوٹا معلوم ہوتا ہے اور اگر اسی کارڈ کے اسی سرے پر انگلی پھیری جائے تو یہ بڑا محسوس ہوتا ہے۔ اسی طرح دانت کے گر جانے کے بعد مسوڑے میں

خلا باقی رہتا ہے۔ اس کی وسعت کو زبان کی نوک، آنکھ اور انگلی سے معلوم کریں تو ان کے مختلف نتائج میں بہت فرق ہوتا ہے۔ زبان اور انگلی دونوں سے ہمکو واؤ کے احساسات حاصل ہوتے ہیں۔ اس کے باوجود ایک ہی چیز کے متعلق ان کی شہادت میں یہ تفاوت ہے۔ اسی طرح جن اشیا کی تصویر شبکیہ کے محیط پر پڑتی ہے، وہ اُن اشیاء سے چھوٹی معلوم ہوتی ہیں، جن کی تصویر قعر مرکزی پر مرتسم ہوتی ہے۔ اس اختلاف جسامت کے علاوہ ان کی صورت بھی اکثر مسخ ہو جاتی ہے۔ ابہام والتباس کے ان تمام ممکن ذرائع کے باوجود ایک مستقل اور منتظم عالم مکان کے ادراک سے تجربے کے نظام آفرین عمل کا پتہ چلتا ہے، اگرچہ اس میں شک نہیں کہ اس تجربہ پر ہماری عملی اغراض کی ضروریات کا بھی اثر ہوتا ہے۔

حرکت کی کارفرمائی اگر ہم یہ تسلیم بھی کرلیں کہ مکانی ادراک میں تمام نظام، وضاحت اور کامیابی تجربے کا نتیجہ ہوتی ہے تب بھی ہمکو صاف طور پر یہ معلوم نہیں ہوتا کہ یہ نتائج کس طرح پیدا ہوتے ہیں، اور ان کو حاصل کرنے میں کون کون سے امور عمل کرتے ہیں۔ اس بات کو معلوم کرنے کے لئے کہ مختلف مکانی احساسات کو ترتیب دینے اور ان کو ایک دوسرے کے ساتھ منطابق بنانے میں سب سے زیادہ اہم حصہ حرکت کا ہے، واقعات کا ایک سرسری معاینہ کافی ہوگا۔ چنانچہ صحیح صحیح لمسی ادراک میں انگلیوں کے سرے اور ہاتھ اس چیز پر حرکت کرتے ہیں جس کا ادراک ہو رہا ہے۔ کبھی اس کو ایک طرح پکڑا جاتا ہے کبھی دوسری طرح یہاں تک کہ لمسی احساسات کا ایک مرکب مجموعہ اس سے حاصل ہوتا ہے۔ اس قسم کی حرکات کے بغیر ہمارے لمسی ادراکات بعد درجہ غیر واضح رہتے ہیں۔ اگر ہم اپنی آنکھ بند کرلیں اور کوئی دوسرا شخص ہمارے پھیلے ہوئے ہاتھ پر یکے بعد دیگرے چھوٹی چھوٹی چیزیں رکھے تو ہمکو اُن کی شکل وصورت جسامت اور بناوٹ کے نہایت غیر واضح اور غیر معین ارتسامات حاصل ہوتے ہیں۔ لیکن اگر ان ہی اشیاء پر ہمکو اپنی انگلی پھیرنے کی اجازت مل جائے تو ان کو ہم نہایت صحت کے ساتھ بیان کرسکتے ہیں۔ اسی طرح آنکھ کے ذریعہ سے دو چیزوں کے نقشے اور وسعت کا مقابلہ کرنا چاہیں تو ہم اپنی آنکھ کو دونوں اشیاء پر یکے بعد دیگرے حرکت دینگے۔ ذرا غور کرنے سے ہمکو اس کا یقین آسکتا ہے کہ تمام مکانی تعلقات کے اہم معنی اصل میں حرکت کی ایک خاص

سمت اور ایک خاص مقدار کا دوسرا نام ہیں۔ دائیں طرف جانے کا مطلب یہ ہے کہ ایک خاص قسم کی حرکت کی جائے اور اوپر کیطرف پہونچنے کے لئے ایک دوسری قسم کی حرکت درکار ہوتی ہے۔ وقس علی ہذا۔ ان تعلقات کے لئے ہم فرضی اور اعتباری پیمائشیں اور اندازے مقرر کرتے ہیں، چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ فلاں عمارت یہاں سے ایک میل ہے، یا یہ کہ ایک چیز ایک فٹ موٹی اور چھ انچ لمبی ہے لیکن اس میل، فٹ یا انچ کے معنوں کو ہمیشہ حرکت سے ظاہر کرسکتے ہیں۔

اگر کسی طرح اس عمل کے مختلف مدارج کا علم ممکن ہوتا جس سے بچہ ان مکانی تعلقات کو زیر تصرف لاتا ہے تو ہمکو بالغ العمر انسانوں کے مکانی ادراکات سے متعلق بھی بہت زیادہ غائر بصیرت حاصل ہو جاتی۔ لیکن چونکہ موجودہ حالات میں یہ ناممکن ہے، اس لئے ہم صرف ان اجزا کی تحلیل پر قناعت کرینگے جو نہایت صاف اور واضح طور پر بالغ العمر انسانوں کے ادراکات میں عمل کرتے ہیں۔ ہم اس عمل کی تخلیقی صورت کو نظر انداز کرتے ہیں۔

لمس اور بصارت یہ یقینی ہے کہ لمس اور بصارت شروع ہی سے ایک دوسرے کی مدد کرتے ہیں۔ اس وقت ہم صرف اس غرض سے ان دونوں کو علیحدہ کر رہے ہیں کہ ان کی خصوصیات کو معلوم کیا جائے نہ اس وجہ سے کہ ہم ان دونوں کے ایک دوسرے سے بے نیاز ہو کر عمل کرنے پر یقین رکھتے ہیں۔ لمسی ادراکات میں سب سے زیادہ اہم اور عملی مقاصد کے لئے سب سے زیادہ صحیح ادراکات ہمکو ہاتھوں اور انگلیوں کے سروں سے ہوتے ہیں۔ جب ہم اپنے ہاتھ کو اپنے جسم کے مختلف حصوں پر پھیرتے ہیں، تو ہمکو جسم کی لمسی خصوصیات کا کافی صحیح علم ہو جاتا ہے اور ہاتھ اس تمام عمل میں بطور ایک معیار کے کام کرتا ہے۔ اس کے علاوہ ایک ہاتھ دوسرے ہاتھ کے ساتھ مس کرتا ہے، اور اس طرح اس لمس سے لمسی معیار کی بھی جانچ ہو سکتی ہے۔ بالعموم جب ہمارے جسم کے دو حصے ایک دوسرے کے ساتھ مس کرتے ہیں، تو ہم ساکن حصے کو متحرک حصے کی مدد سے محسوس کرتے ہیں۔ چنانچہ اگر ہم اپنی پیشانی پر اپنی انگلی پھیریں، تو ہمکو پیشانی کا احساس ہوتا ہے، لیکن اگر اپنے ہاتھ کو ساکن رکھکر سر کو حرکت دیں تو انگلیوں کا علم ہوتا ہے۔ اب یہ معلوم کرنے کے لئے

کہ انگلیوں کے سروں کے احساس کی ایک مخصوص مقدار پیشانی کے ایک مخصوص رقبہ کے مترادف ہے اور اس کے علاوہ صحت کے ساتھ یہ بتانے کے لئے کہ یہ احساس جسم کے کس حصے سے پیدا ہو رہا ہے ہمکو ان علامات کا دست نگر ہونا پڑتا ہے جن کو لوتزے[1] نے "مقامی علامات" کہا ہے۔

مقامی علامات اگر کوئی چیز ایک شخص کے کف دست اور پشت دست کے ساتھ مس کرے تو اس کو دباؤ کے احساسات حاصل ہوتے ہیں، لیکن بقا، شدت اور امتدادیت کے لحاظ سے ان میں کسی قدر مشابہت کیوں نہ ہو ہمکو ان میں فرق محسوس ہوجاتا ہے۔ اور اس ہی فرق کی وجہ سے ان کو ہم ان کے اصلی مقامات کیطرف منسوب کرتے ہیں۔ لمسی احساسات کی اسی خصوصیت کو، جس کے ذریعہ سے ہم ان کو بلحاظ مقام علٰحدہ علٰحدہ معلوم کرتے ہیں، اگرچہ ان سب کو ہم لمس ہی کے تجربات میں شمار کرتے ہیں، "مقامی علامات" کہا جاتا ہے۔ لہٰذا یہ مقامی علامات ادراک مکانی کے اعمال کے لئے نسبتہً مستقل اجزا ہوتی ہیں۔ ہم اپنے ادراکات کی صحت میں ترقی اُس وقت کر سکتے ہیں، جب ہم کو ان مقامی علامات کے دو مختلف مجموعات میں تطابق کرنا آجاتا ہے۔ چنانچہ ہمکو معلوم ہوجاتا ہے کہ مقامی علامات کے ایک سلسلہ ا۔ ب۔ ج کی ترتیب ایک ہاتھ کی دوسرے پر ایک خاص قسم کی حرکت ہے مثلاً دائیں ہاتھ کی بائیں پر نیچے کیطرف کو۔ اور یہ کہ اس سلسلہ کی ج۔ ب۔ ا۔ ترتیب سے معکوس حرکت مراد ہوتی ہے۔ یہاں یہ صاف طور پر یاد رکھنا چاہئے کہ ہم لمس کے عام عنوان کے تحت میں حرکت کے حرکی احساسات کو بھی شامل کر رہے ہیں، کیونکہ بلاشک وشبہ حرکت میں بھی ہمکو مقامی علامات حاصل ہوتی ہیں، اور یہ جلدی دباؤ کے احساسات کی مقامی علامات سے بالکل مختلف ہوتی ہیں، اور ان کی اہمیت میں کسی کو کلام نہیں ہوسکتا۔ لیکن عام طور پر ان کو دباؤ کے احساسات کے ساتھ ملا دیا جاتا ہے لہٰذا اس مجمل بیان میں ان کا الگ الگ ذکر کرنا ضروری معلوم نہیں ہوتا۔

تنبیہ اس موقعہ پر ایک عام مغالطہ سے متنبہ کرنا بہت ضروری ہے۔ ہم کو یہ فرض نہ کرنا چاہئے کہ بچہ مکان کے متعلق واقفیت حاصل کرنے میں ان مقامی علامات کو کسی تامل و تفکر کے بعد استعمال کرتا ہے۔ وہ اپنے آپ سے نہیں کہتا کہ "مقام کو معلوم کرنے کے لئے جو حرکت میں نے کی ہے" وہ غلط تھی کیونکہ اس حرکت

[1] Lotze

کو زیر تصرف لانے کے لئے میں نے غلط مقامی علامات استعمال کئے تھے"۔ وہ بالعموم ردِ کئے جاؤ کوشش میرے دوستو" کی نصیحت پر عمل کرتا ہے، یہاں تک کہ اس کو کامیابی ہوجاتی ہے۔ لیکن اس کامیابی کے ساتھ اس کامیاب تجربے کے مجموعی احساس کی یاد بھی ہوتی ہے۔ اور مقامی علامات اس مجموعی احساس کا لازمی جزو ہوتی ہیں۔ ہوسکتا ہے کہ خود بچہ کو اس کا علم نہ ہو۔

ان مقامی علامات کے ایک مجموعے کی یکوقتی تحریک سے ہمکو لمس کی امتدادیت کا احساس ہوتا ہے اور جب یہ ارتسامات مکعب چیزوں سے پیدا ہوتے ہیں، تو حرکی ردِ اعمال سے ہمکو تین مختلف سمتوں میں حرکت کے تغیر کا علم ہوتا ہے۔ محض لمس سے ابعادِ ثلثہ کو غالباً اسی طریقہ سے معلوم کیا جاتا ہے۔

لمس کی نزاکت معمولی انسانوں میں لمس وظیفہ کی نزاکت اور اس کی ممکن صلاحیتوں کے لحاظ سے بصارت کے مقابلے میں بہت کم درجہ پر ہوتا ہے، جیسا کہ اندھوں کے ادراک کی حیرت انگیز صحت سے معلوم ہوتا ہے۔ لیکن جسم کے ان حصوں سے جنکو عام طور پر استعمال نہیں کیا جاتا (مثلاً بازو یا پشت) ان لوگوں کے ادراکات اتنے صحیح نہیں ہوتے جتنے کہ آنکھوں والوں کے ادراکات ہوا کرتے ہیں۔ لیکن اس قلت نزاکت کے باوجود بچپن میں لمسی حرکات اس لحاظ سے یقیناً بہت اہم ہوتی ہیں کہ ان کے ذریعے سے بہت وسیع رقبوں اور فاصلوں کے اندازے کی جانچ ہوسکتی ہے۔ چنانچہ ایک میل کے فاصلے کے ادراک کے عملی معنی صرف اس فاصلے کو قطع کرنے سے حاصل ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ اگرچہ روزمرہ مکانی تصدیقات میں بصارت لمس کی جگہ لے لیتی ہے لیکن پھر بھی لمس بطور ایک حکم یا ثالث کے باقی رہتا ہے۔ جب کبھی ہم کو اپنے بصری ادراکات میں شبہ ہوتا ہے تو بشرط امکان ہم لمس سے استمداد کرتے ہیں اور اسکے فیصلہ کو بغیر چون چرا کے تسلیم کرلیتے ہیں۔

بصارت کی خصوصیات بصارت ایک لحاظ سے سونگھنے اور سننے کے غیر مکانی حواس کے مشابہ ہے، اور یہی خصوصیت اس کو لمس سے ممتاز کرتی ہے۔ لمسی احساسات کو ہم سطح جسم کیطرف منسوب کرتے ہیں، اگرچہ جب کبھی ہم کسی چیز کو چھڑی یا پنسل سے چھوتے ہیں، تو اپنے احساس کے ایک حصے کو عجیب

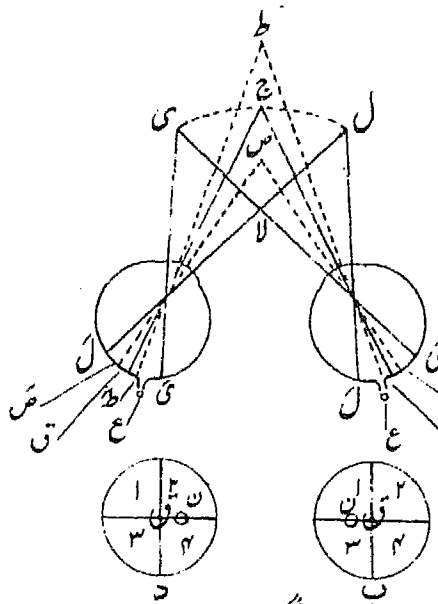
وعزیب طریقے سے چھڑی یا پنسل کے سرے میں منتقل کرتے ہیں اور اپنے جسم پر قیاس کرکے ان کو بھی حساس فرض کرلیتے ہیں۔ اس کے برخلاف بصری احساسات ہمیشہ ہم سے باہر ہوتے ہیں یہاں تک مابعدی تمثالات بھی جو آنکھ بند کرنے کے بعد پیدا کیجاتی ہیں ہمارے ذات سے باہر ایک مکان میں نظر آتی ہیں۔

بصارت کے لئے بھی لمسی حرکات کیطرح مقامی علامات کا ایک سلسلہ فرض کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے ۔ اگرچہ یہ سلسلہ زیادہ مرکب ہوا کرتا ہے ۔ لیکن یہ ماننا پڑیگا کہ اس صورت میں مطالعہ باطن کا فیصلہ لمس کی حالت میں اس کے فیصلے سے بھی زیادہ غیر متیقن ہوتا ہے ۔ لہذا بصری مقامی علامات کی ماہیت معلوم کرنے میں ہمارا انحصار زیادہ تر قیاسات پر ہوگا۔ ایسا ممکن معلوم ہوتا ہے کہ شبکیہ کے محیط کے تمام احساسات کی یہ صفت ابتدائی طور پر ان احساسات کو قعر مرکزی کی طرف منتقل کرنے کے اضطراری ہیجانات یا میلانات پر مشتمل ہوتی ہو، اور قعر بذات خود ایک ایسی مخصوص احساسی کیفیت مہیا کرتا ہو، جو کم وبیش مستقل مرجع ہوسکتا ہے۔ یہ یقینی ہے کہ شبکیہ کے کسی حصے کا تہیج ایسی حرکات کو پیدا کرنے کیطرف مائل ہوتا ہے جن سے قعر کا ہیج کیطرف رخ ہوجائے ۔ متحرک اشیاء تو خاص کر اس قسم کی حرکات کو پیدا کرنے میں بہت موثر ہوتی ہیں۔

بصری میدان میں آنکھوں کی متواتر او رپیچیدہ حرکات سے شبکیہ کے ان مختلف حصوں کے تعلقات میں بہت زیادہ الجھاؤ پیدا ہوجانا چاہئے جو حرکت کی وجہ سے یہ حصے ایک دوسرے سے مل جاتے ہیں۔ لیکن موجودہ تعلقات بھی ظاہر ہے کہ حرکات اور شعور پر ان حرکی اور شبکی اثرات کی وساطت سے ہونے چاہئیں ۔ لہذا یہ ممکن معلوم ہوتا ہے کہ شبکیہ کے کسی نقطہ کی مکانی وقعت اسی قسم کے نظام حرکات کے اس مقام سے معین ہوتی ہو، جہاں یہ نقطہ ہوتا ہے۔ مثلاً قعر سے دائیں طرف ۲۰ درجہ کے زاویہ پر جو نقطہ ہوتا ہے وہ ہمارے لئے بصری میدان میں ایک خاص قسم کے حرکی ہیجان کا مترادف ہوتا ہے اور اسی طرح بائیں طرف ۲۰ درجہ کے زاوئے پر کا نقطہ ایک دوسری قسم کے ہیجان کا بصری مقامی علامت خواہ اس طرح کا شبکی حرکی مرکب ہو یا نہ ہو اس میں شبہ نہیں کیا جاسکتا کہ بالغ العمر انسان اپنی نظر کے میدان میں مکانی تعلقات کو نہایت صحت کے ساتھ معلوم کرلیتے ہیں، اور یہ کہ ہم اس میدان کے کسی حصے کیطرف بلا تردد

وتامل اپنی آنکھوں کو پھیر سکتے ہیں۔ اس کے علاوہ بعض اختیارات سے معلوم ہوتا ہے کہ آنکھ کی حرکات کا فعل تمام بصری میدان کی حالت پر منحصر ہوتا ہے۔ مثلاً اگر ہماری آنکھ ایسی چیز کو دیکھ رہی ہو جس میں تفصیل کا ترکب معلوم ہوتا ہے تو یہ لحاظ عضلی توازن کے ایسی حالت کے مقابلے میں زیادہ ثابت ہوتی ہے جب یہ کسی سادہ سطح کیطرف دیکھتی ہے۔ تیز روشنی کے مقابلے میں مدہم روشنی میں اس کی حرکات بہت کم متوازن او رمتطابق ہوتی ہیں۔ ایک چیز کو دیکھنے میں احساسات کے باب میں ہم نے توفیق اور استجاہ کے ان اعمال کی تشریح کی ہے جن سے ہماری آنکھیں ایک ساتھ اس چیز کیطرف پھر جاتی ہیں جسکو ہم دیکھنا چاہتے ہیں اور اس کی روشنی کی شعاعیں اس طرح

دونوں آنکھوں کی حالت

مجتمع ہوتی ہیں کہ شبکیہ پر اس کی صاف تصویر مرتسم ہوتی ہے شکل ۵۵ سے ان حالات کی توضیح ہوتی ہے جن میں ہمکو ایک مہیج سے ایک یا دو ارتسامات حاصل ہوتے ہیں۔ جب دونوں شبکیوں کے دونوں قعر متہیج ہوتے ہیں مثلاً جب یہ ایک ہی چیز کو دیکھ رہی ہوں تو ہمکو

[شکل ۵۵۔ نیچے کے چھوٹے دائرے دونوں آنکھوں کے شبکیوں کو ظاہر کرتے ہیں۔ ق قعر ہے اور ن نقطۂ مظلم جہاں عصب بصری داخل ہوتی ہے۔ شبکیوں کو چار حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے ان میں سے ہر ایک حصہ نمبروں کے مطابق دوسرے حصے کے مقابل ہے یعنی شبکیے کا انفی نصف حصہ دوسرے صدغی نصف حصے کے مقابل ہے۔ کوئی چیز دونوں آنکھوں سے ایک صرف اسی وقت دکھائی دے سکتی ہے جب دونوں آنکھوں کے مقابل حصے متہیج ہوں مثلاً دونوں شبکیوں کے نمبر (۱) حصوں

شکل ۵۵

میں کوئی مقام متہیج ہو۔ اگر یہ صورت نہیں ہوتی تو اس چیز کی تصویر یا غیر واضح اور دھندلی ہوتی ہے،

یا وہ ایک چیز دو دکھائی دیتی ہے ؛

شکل کے اوپر کے حصے سے وہ حالت ظاہر ہوتی ہے جب وہ ایک چیز ج کو دیکھ رہے ہوں، اور اس کی تصویر قعر ق ق پر پڑ رہی ہو، اور وہ چیز صرف ایک دکھائی دے رہی ہو؛ ع عصب بصری ہے۔ دو اشیاء ل اور ی سے دونوں آنکھوں کے شبکیوں کے بالمقابل مقامات ل ل اور ی ی پر روشنی پڑ رہی ہے اور ان میں سے ہر ایک سے ایک ہی تصویر پیدا ہوتی ہے۔ جب ہماری نگاہ ج پر ہوتی ہے تو ط یا ص جو ج سے آگے یا پیچھے ہیں دو دو تصویریں پیدا کرتے ہیں۔ ان کی شعاعیں شبکیوں کے بالمقابل حصوں پر نہیں پڑتیں ط کی شعاعیں ط ط پر پڑتی ہیں اور یہ دونوں قعری نقاط کے اندر ہیں۔ اور اسی طرح ص کی شعاعیں ص ص پر پڑتی ہیں جو قعری نقاط سے باہر ہیں ؛

ان دونوں تصاویر کی حقیقت اس طرح معلوم کی جاسکتی ہے کہ دو پنسلیں اپنے سامنے اس طرح رکھیں کہ ان دونوں میں ایک فٹ کا فاصلہ رہے۔ ان سے ایک کی طرف دیکھنے سے دوسری کی دو تصویریں پڑینگی ؛

ایک منشوری لال کیطرف دیکھنے سے ہم دونوں آنکھوں کی حالت کا اندازہ کر سکتے ہیں ایک آنکھ سے ہم سطح ل لا کو دیکھتے ہیں اور دوسری سے ی لا کو اور اس طرح وہ چیز ٹھوس دکھائی دیتی ہے۔ لیکن عام طور پر دونوں آنکھوں کا بصری میدان مشترک ہوتا ہے اور ایک واحد چیز دکھائی دیتی ہے۔ اگر دس انچ (یا اس کے قریب قریب) لمبی دو نالیاں لے کر ان کے سروں پر باریک کاغذ کی ٹوپیاں مڑھ دی جائیں تو اس بیان کے متعلق نہایت دلچسپ تجربہ ہوسکتا ہے۔ ان دونوں ٹوپیوں پر قطر کیطرح ایک موٹی کالی لکیر کھینچکر ان کو ایک دوسرے کے متوازی آنکھوں کے سامنے رکھو، اور کھلے ہوئے سروں میں سے اس لکیر کو دیکھو۔ اس طرح آنکھ کے قعر کا دوسرے سرے کی سیاہ لکیر سے منطبق ہونے کا یقین ہو جائیگا۔ اگر یہ دونوں لکیریں ایک دوسرے کے متوازی ہیں تو یہ دونوں مل کر ایک لکیر کی صورت میں دکھائی دینگی، اور اگر یہ دونوں کوئی زاویہ بناتی ہیں تو یہ دونوں مل کر ایک نہ ایک قسم کا چلیپا بنائینگی۔ اگر ان ٹوپیوں پر مختلف اور مرکب قسم کی شکلیں بنائی جائیں تو بالعموم پہلے ان میں سے ایک شکل دکھائی دیگی اور بعد میں دوسری۔ لیکن جس وقت تک وہ دونوں نالیاں متوازی ہیں اس وقت تک ہمکو دو علیحدہ چیزیں دکھائی

نہیں دیتیں۔ اس کیفیت کو شبکی مسابقت کہا جاتا ہے۔

ہر شبکیئے کے ہر نقطہ کے لئے دوسرے شبکیہ میں "بالمقابل نقطہ" ہوتا ہے۔ اگر یہ دونوں ایک ہی وقت میں متہیج ہوں تو ایک چیز دکھائی دیتی ہے۔ اور اگر یہ نقاط متہیج نہ ہوں تو دوہری یا مبہم یا دھندلی نظر آتی ہے۔ شکل ۵۵ کے بیانات سے تفاصیل کی توضیح ہوگی۔

بُعدِ ثالث

ماہرین نفسیات ہمیشہ سے فاصلہ یا بُعدِ ثالث کے بصری ادراک کے مسئلہ میں دلچسپی لے رہے ہیں۔ بشپ برکلے نے اپنی مشہور تصنیف "جدید نظریہ رویت" میں یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ محض دیکھنے سے فاصلے کا علم نہیں ہو سکتا کیونکہ بصری میدان کا ہر نقطہ شبکیہ کے صرف ایک ہی نقطہ پر اثر آفریں ہوتا ہے اور یہ نقطہ خواہ دو فیٹ کے فاصلے پر ہو یا چار فیٹ کے اس کے اس اثر میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اسی واسطے برکلے اس نتیجہ پر پہونچا تھا کہ بصری فاصلے کا ادراک ہمارے لمسی حِس کی تجربات پر منحصر ہوتا ہے۔ لیکن اس خیال میں بہت سی ضروری باتیں نظر انداز کر دی گئی ہیں۔ اس کا بھی خیال نہیں کیا گیا کہ یہ ہمارے عام معتقدات کے متناقض ہے۔ سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ ہماری دو آنکھیں ہیں۔ اگر ہم کسی ٹھوس چیز کو پہلے ایک آنکھ سے دیکھیں اور اس کے بعد میں دوسری آنکھ سے تو یہ دونوں تصویریں مختلف ہونگی۔ چنانچہ اگر ہم ایک پنسل کو پہلے ایک آنکھ سے دیکھیں اور بعد میں دوسری آنکھ سے تو اس بیان کی تصدیق ہو جاتی ہے (دیکھو شکل ۵۵) ان اشیا کا نفسی درک ان اجزاء کا مجموعہ معلوم ہوتا ہے جو دونوں آنکھوں سے حاصل ہوتے ہیں، اور اسی کی وجہ سے ہم اسکے ٹھوس پن کو معلوم کرتے ہیں۔ سیرزین اسی اصول پر بنائی جاتی ہے۔ اس میں ہم ایسی تصاویر استعمال کرتے ہیں جن میں دائیں اور بائیں آنکھ کے نقطہ نظر کے تفاوت کو ذرا مبالغہ سے دکھایا جاتا ہے، اور اسی وجہ سے فاصلے اور حجم کا حیرت انگیز احساس پیدا ہوتا ہے۔ اگر دونوں تصویریں ایک دوسری کے بالکل مشابہ ہوں تو ہمکو ٹھوس سطح کی بجائے مسطح سطح دکھائی دے۔ اگر ہماری دائیں آنکھ اس چیز کے اس حصے کو دیکھے جو بالعموم بائیں آنکھ کے سامنے ہوتا ہے تو ٹھوس چیزیں کھوکھلی دکھائی دیں اور کھوکھلی ٹھوس۔

اس کے علاوہ نزدیک کی اشیاء پر ہم اپنی آنکھوں کو دور کی اشیاء کے مقابلے میں زیادہ مائل کرتے ہیں اور اس میں عضلی کھچاؤ ہوتا ہے۔ اس سے فاصلوں کے

فرق کو معلوم کیا جاسکتا ہے۔ اسی طرح جن عضلات کا عدسات پر تسلط ہوتا ہے وہ مختلف فاصلے کے اشیا کی روشنی کی شعاعوں کو مجتمع کرنے کی کوشش میں کم یا زیادہ شدت کے ساتھ سکڑتے ہیں۔ اس طرح سے ایک آنکھ کی بصارت میں ابعاد ثلثہ کی خصوصیات کی حرکی علامت ہوتی ہے، لیکن عملی ضروریات میں یہ بہت ناقص ہوتی ہے۔ فاصلے کی تشخیصات میں ان اجتماعی حرکات کے شعور کی اہمیت کا اندازہ لگانا بہت مشکل ہے لیکن اتنا ظاہر ہے کہ ان اجزا کے علاوہ جن پر برکلے نے زور دیا ہے اور اجزا بھی عمل کرتے ہیں۔ فاصلے کے بصری علم کی واقعیت اور اصلیت میں کسی قسم کا شبہ نہیں کیا جاسکتا۔ مختصر یہ کہ آنکھ میں صرف شبکیہ ہی نہیں ہوتا بلکہ اس میں ایسا انتظام بھی ہوتا ہے جس سے دونوں آنکھوں کی ایک ہی وقت میں حرکت بھی ہوسکتی ہے۔ لہذا بالعموم بصری ادراک اس قسم کا تجربہ ہوتا ہے جس میں دونوں آنکھیں مل کر حرکت کرتی ہیں اور جس میں تقریباً وہی کیفیت ہوتی ہے جیسی سیرمیں میں کسی تصویر کو دیکھنے کے وقت۔

روزمرہ زندگی میں ہم فاصلے کو معلوم کرنے کے لئے اور ذرائع بھی استعمال کرتے ہیں۔ چنانچہ ایک چیز کی ظاہری جسامت سے بھی اس کے فاصلے کا علم ہوسکتا ہے ایک انسان کے ظاہری قد و قامت سے ہم اندازہ لگاسکتے ہیں کہ وہ ایک میل کے فاصلے پر ہے یا پانسو گز کے۔ بالعکس یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ اگر ہمکو فاصلہ معلوم ہو تو ہم ایک چیز کی جسامت معلوم کرسکتے ہیں۔ چنانچہ اگر ہمکو تخمینی فاصلے معلوم ہوں تو ہم کم و بیش یقین کے ساتھ بتا سکتے ہیں کہ وہ شخص جوان ہے یا بچہ ؟

اشیاء کی ظاہری جسامت شبکئے کی تصویر کی جسامت کے کم و بیش مطابق ہوتی ہے۔ ہم بہت فاصلے کی اشیا کی جسامت کی تلافی اپنی طرف سے کردیتے ہیں [1]۔

---

[1] یہ ایک اچنبہ معلوم ہوتا ہے کہ شبکیہ پر ہر چیز کی تصویر الٹی پڑتی ہے لیکن ہم ہر ایک چیز کو سیدھا دیکھتے ہیں۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے ہم اس بات پر تعجب کریں کہ ایک دائرے کو کسطرح دیکھتے ہیں کیونکہ جو خلایا اس کے دیکھنے میں عمل کرتے ہیں بالکل بے ترتیبی کے ساتھ بکھرے ہوتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ ہمکو دماغ یا شبکئے کے متعلق کوئی بلاواسطہ معلومات حاصل نہیں۔ نفسی تصویر شبکئے کی تصویر سے بالکل علیحدہ ہوتی ہے۔ اس نفسی تصویر کے حصوں کے متعلق یہ کہنا کہ اس کے اجزا ایک خاص ترتیب میں ہیں

اوراکی تصویر کی وضاحت ایک دوسرا معیار ہے۔ اور تمام باتوں کے مساوی رہنے کی صورت میں جو چیز مدہم اور دھندلی نظر آتی ہے اس کو ہم دور سمجھتے ہیں۔ قریب کی جو چیزیں اس طرح مدہم اور دھندلی دکھائی دیتی ہیں وہ بھی دور ہی سمجھی جاتی ہیں۔ چنانچہ کہر میں ہم ہمیشہ فاصلوں کا اندازہ کرنے میں دہوکا کہاتے ہیں۔ اسی طرح جو لوگ پہلی دفعہ پہاڑ پر جاتے ہیں وہ دور کی اشیار کو قریب سمجھتے ہیں کیونکہ مطلع کی غیرمانوس صفائی سے وہ بہت زیادہ واضح ہو جاتی ہیں۔ ان تصدیقات پر اشیار کی رنگت کا بھی اثر ہوتا ہے۔ وہ پہاڑ جن کا رنگ سبزی مائل ہوتا ہے ان پہاڑوں سے قریب معلوم ہوتے ہیں جو بنفشئی یا نیلے رنگ کے ہوتے ہیں۔ اگر ہمارے اور کسی دور کی چیز کے درمیان میں مانوس اشیار نہ ہوں تب بھی فاصلے کے متعلق ہماری تصدیقات مختلف ہو جاتی ہیں۔ جو لوگ سمندر سے واقف نہیں ہوتے وہ کسی جہاز یا کسی اور چیز کے فاصلے کا صحیح اندازہ نہیں کرسکتے۔ اندہیرے اور اجالے سے کسی چیز کے نقشے کے متعلق معتبر اشارات حاصل ہوتے ہیں، یہاں تک کہ روشنی کی تیزی بھی ہماری تصدیقات پر اثر کرتی ہے۔ چمکدار اشیار ایسی اشیا کے مقابلے میں زیادہ قریب نظر آتی ہیں جن میں چمک نہیں ہوتی۔ فاصلے اور شکل وصورت کے ان معیاروں کو ہم عادتاً استعمال کرتے ہیں اور ہمکو ان واقعات کی شعوری شناخت کی بھی ضرورت نہیں ہوتی جن پر ہمارے ادراکات مبنی ہوتے ہیں۔ لیکن مذکورہ بالا اجزار کا عمل اور ان کی اہمیت اس سے ثابت ہوتی ہے کہ جب ان میں ایک بھی بدل دیا جاتا ہے تو ہماری تصدیقات میں بھی تبدیلی پیدا ہو جاتی ہے۔

ادراک مکانی کی غلطیاں

بصری ادراکات میں عام صحت کے باوجود بعض بعض غلطیاں بھی پائی جاتی ہیں۔ ان کے اصلی اسباب پر ہم اس وقت بحث نہیں کرسکتے لیکن اکثر حالتوں میں ان کے وجوہ یقینی نہیں ہوتے جیسا کہ ہم نے التباسات کے ذکر میں بیان کیا ہے۔ عملاً ان میں سے اکثر نظر انداز کردئے جاتے ہیں، عموداً متناسب شکلوں کے اوپر کے حصے نچلے حصوں کے مقابلے میں بڑے معلوم

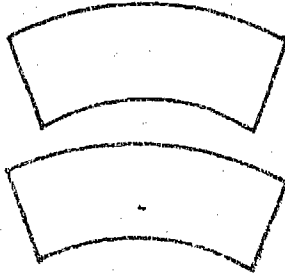
بقیہ حاشیہ نمبر ۱۷۵ - یہ کہنے کے برابر ہے کہ کسی چیز کے ایک حصے سے دوسرے حصے کیطرف دیکھنے میں حرکات کی ایک خاص ترتیب لازمی ہے۔ چنانچہ آدمی کے پیروں سے سر کیطرف جانیکا مطلب یہ ہے کہ آنکھ یا ہاتھ کی خاص حرکات ہوں۔ (مصنف)

ہوتے ہیں۔ اشیاء کی ظاہری جسامت پر ماحول کا بھی اثر پڑتا ہے، چنانچہ شکل ۵۶ و ۵۷ سے اس کی توضیح ہوتی ہے؛

[شکل ۵۶۔ دونوں شکلوں میں درمیانی خطوط برابر ہیں۔ لیکن دائیں شکل میں بائیں شکل کے مقابلے میں چھوٹا معلوم ہوتا ہے۔ یہ اوپر اور نیچے کے خطوط کا اثر ہے؛]

اسی قسم کی اور مثالیں بھی بیان کی جاسکتی ہیں لیکن انکی یہاں گنجائش نہیں۔

جیساکہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ اس میں شبہ نہیں کیا جاسکتا کہ ادراک مکانی کے مختلف ذرائع میں موثر تعلقات قائم کرنے میں حرکت بہت اہم ہوتی ہے۔ جن اشیا کو ہم چھوتے ہیں، وہ اسی وقت آنکھوں کی حرکت سے دیکھی بھی جاسکتی ہیں۔ ایک چیز کو دوسری کے اوپر منطبق کرنے اور ملموس اشیاء پر ہاتھوں کو یکے بعد دیگرے پھیرنے سے بہت

[شکل ۵۷ یہ دونوں شکلیں برابر ہیں، لیکن اکثر اشخاص کو اوپر کی شکل چھوٹی معلوم ہوگی۔ یہ غلطی قریب قریب کے خطوط کے اختلاف سے پیدا ہوتی ہے؛]

جلدی مقامی علامات کی بناء پر جن میں سے بعض بصری ہوتی ہیں اور بعض لمسی، دقیق مکانی ادراکات قائم ہوجانے چاہئیں۔ لہذا امکان، جیساکہ وہ ایک بالغ العمر انسان کے شعور میں ہوتا ہے، ممتاز طور پر ترکیبی اور اضافی ہوتا ہے اور اس میں دو یا تین احساسی ذرائع، اور مقامات کو معلوم کرنے اور اکتشافی حرکات کی وساطت سے ترقی ہوتی ہے۔ اس کی وحدت ابتدائی طور پر عملی وحدت ہوتی ہے، جو ان حرکی ردِ اعمال سے پیدا ہوتی ہے، جو ہم اس کے جواب میں کرتے ہیں؛

جن اشخاص کو ان مسائل کے کئی پہلوؤں سے دلچسپی ہے ان کی آگاہی کے لئے یہ بیان کر دینا ضروری ہے کہ بصارت میں ادراک مکانی کی حدود ۶۰ ثانیہ بتائی جاتی ہیں۔ یہ زاویہ کا وہ فاصلہ ہے جس پر دو لکیریں دو معلوم ہونے لگتی ہیں۔ لیکن جدید تجربات سے اور بھی چھوٹا زاویہ ثابت ہوتا ہے۔ لمس میں دو نقاط کے دو محسوس کرنے کی دہلیز انگلیوں کے سروں پر تقریباً دو ملی میٹر ہے۔ زبان پر یہ فاصلہ اور کم ہو جاتا ہے۔ لیکن درحقیقت اس کو ہم مکانی حدود نہیں کہہ سکتے، کیونکہ ان میں سے ہر ایک نقطہ ممتد معلوم ہوتا ہے۔ زبان سے اگر قطع نظر کر لی جائے تو انگلیوں کے سرے سب سے زیادہ نازک لمسی سطحات ہیں۔ بالعموم لمسی ادراک مکانی کی نزاکت عصبی فعلیت کی کثرت (یعنی وہ حصے جن میں فعلیت زیادہ ہوتی ہے بالعموم زیادہ حساس ہوتے ہیں) اور مشق یا استعمال کا نتیجہ ہوتی ہے۔

آواز کے مقام کو معلوم کرنا

اگرچہ ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ سمعی احساسات بذات خود مکانی ہوتے ہیں لیکن اس میں بھی شبہ نہیں کیا جا سکتا کہ ہم آوازوں کے مقام کو کافی صحت کے ساتھ معلوم کر لیتے ہیں۔ ہمارا خیال یہ ہے کہ یہ مقامیت بصارت، لمس اور حرکت کے مکان میں پیدا ہوتی ہے۔ آواز کے مقام کو معلوم کرنے میں دو اجزاء بہت اہم ہوتے ہیں (۱) آواز کی ان لہروں کا نسبتی طول، جو دونوں کانوں میں تقسیم ہوتی ہیں اور (۲) آواز کی لہروں کا ترکیب۔ اگر دائیں کان کا تہیج بائیں کان کے مقابلے میں زیادہ شدید ہو تو وہ آواز ہم کو دائیں طرف سے آتی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ اور اگر دونوں کانوں کا تہیج مساوی ہو تو اس آواز کو اپنے سامنے کی طرف محسوس کرتے ہیں۔ لیکن ہم اس کا معین مقام معلوم نہیں کر سکتے۔

بعض آوازوں کے ساتھ جزئی سُرتیاں ہوتی ہیں۔ ان سُرتیوں اور خاص کر اعلیٰ سُرتیوں پر سر کی ہڈیوں اور بیرونی کان کا کچھ ایسا اثر پڑتا ہے کہ یہ دونوں کانوں تک مختلف حالت میں پہنچتی ہیں۔ ان میں مابہ الاشتراک یہ ہوتا ہے کہ دونوں درمیانی سطح میں ہوتی ہیں۔ نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ سمت کے ساتھ ساتھ مرکب آوازوں کی کیفیت بھی مختلف ہو جاتی ہے۔ یہ بھی یقینی معلوم ہوتا ہے کہ ہم ان اختلافات سے سمت اور غالباً فاصلہ کو سمعی طور پر معلوم کرنے میں مدد لیتے ہیں۔ لیکن آواز سے جو اندازہ فاصلے کا لگایا جاتا ہے وہ بہت غلط ہوتا ہے۔ اس کو اس طرح بیان کیا جا سکتا ہے کہ دائیں طرف کی ایک آواز ا ب ج

د ر س سُرتیوں کے مجموعہ کی حیثیت سے سنائی دیتی ہے، حالانکہ بائیں کان سے ہم صرف ا ب ج سُرتیاں سنتے ہیں۔ اگر اس آواز کو پیچھے کیطرف ذرا بائیں جانب منتقل کر دیا جائے، تو دائیں کان میں ا ب ج د ر سُرتیاں پہنچتی ہیں اور بائیں کان میں ا ب ج د، کیونکہ آواز کا ادراک ہمیشہ اس اضافہ کا مجموعہ ہوتا ہے، جو دونوں کانوں سے حاصل ہوتا ہے۔ لیکن ہماری مندرجہ بالا مثال سے معلوم ہو سکتا ہے کہ کیفیت کے اختلافات کیونکر مقامی نشانات بنتے ہیں۔ بعض جدید تجربات کا فتویٰ ہے کہ بعض حالات میں اور کچھ نہیں تو کم از کم وہ صورت و حالت جس میں آواز کی لہریں ہمارے کانوں تک پہنچتی ہیں، مقامات کو معلوم کرنے میں مدد دے سکتی ہے۔ بعض اشخاص آواز کے مقامات کو بصری تخیلہ، یا سر اور آنکھوں کی تقریباً اضطراری حرکات کی صورت میں معلوم کرتے ہیں۔ اور اس میں، تو شک ہی نہیں کہ اکثر حیوانات مقامات کو معلوم کرنے کے لئے اپنے بیرونی کان کو حرکت دیتے ہیں۔ لیکن انسان اس طریقہ کو استعمال نہیں کر سکتے کیونکہ اُنکے وہ عضلات بیکار ہو چکے ہیں، جو کان پر متصرف ہیں۔ ممکن ہے کہ طبلی جھلی کے بعد جلدی احساسات بعض مقامات کو معلوم کرنے میں اہم ہوں، لیکن اس کی شہادت قطعی نہیں۔

ادراک مکانی کے وظائف۔

اُن بیانات کو یہاں دُہرانا ضروری نہیں، جو ہم نے گزشتہ باب میں ادراک کے عام وظائف کے متعلق دئے تھے۔ وہ سب اس صورت میں بھی صادق آتے ہیں۔ ادراک وہ عمل ہوتا ہے جس کے ذریعے سے ہم پہلی دفعہ اشیاء سے واقف ہوتے ہیں۔ گزشتہ باب میں ہم زیادہ تر اسی "وشئیت" کی خصوصیات کی تحلیل میں مصروف رہے، اور ہم نے اُن کی مکانی یا زمانی خصوصیات کی طرف ذرا سا بھی اشارہ نہیں کیا۔ لیکن اس کو نہ بھولنا چاہئے کہ یہ اشیاء مکانی زمانی کائنات کے اجزا ہوتی ہیں، اور ہم اپنے آپ کو صرف تعلقات مکانی کے ادراک کی قابلیت کی وساطت سے اشیاء کے فاصلہ، شکل و صورت اور جسامت کے مطابق بنا سکتے ہیں۔ یہ اندازہ کرنے کے لئے کہ ہر موثر اور کامیاب فعل کے لئے ادراکات مکانی کس قدر ناگزیر ہیں، روزمرہ تجربات میں اشیا کی مکانی خصوصیات کی اساسی ماہیت کو خیال میں لانا کافی ہے۔ جو شخص اشیاء کی جسامت، شکل و صورت اور فاصلے کو معلوم نہیں کر سکتا، وہ تقریباً بے یار و مددگار ہوتا ہے۔

۲۔ زمان

مکان و زمان یہ ممکن ہے کہ ہمارے بعض احساسات سے براہ راست مکان کا شعور نہ ہوتا ہو لیکن ان میں سے ہر ایک زمان کے ادراک میں مدد دیتا ہے۔ ہم کسی وقت بھی وقت گزرنے کے احساس سے غافل نہیں ہوتے، اور بعض دفعہ تو یہ احساس ہماری تمام توجہ کا اجارہ دار ہو جاتا ہے۔ لیکن ہمارا ادراک زمانی ادراک مکان کے مقابلے میں بہت محدود ہوتا ہے۔ آنکھ سے ہم بُعد المشرقین کا معاینہ کر سکتے ہیں اور ہمارا ادراک زمانی ذاتی احساسی عمل کی حیثیت سے زمانہ حال سے آگے نہیں بڑھ سکتا۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ خود شعور کے تغیرات کے وقوف پر مبنی ہے۔

ادراک زمانی کی ابتدائی خصوصیات ہمکو زمان کے گزرنے کا ادراک محض مبہم بہاؤ یا دقفہ کی صورت میں ہو سکتا ہے، اور یہ اس توجہ پر منحصر ہوتا ہے جو ہم اس عرصہ کو پر کرنے یا تحدید کرنے والے مہیجات کیطرف کرتے ہیں۔ بہر صورت جس چیز کا علم ہوتا ہے وہ زمان کا ایک ایسا نقطہ ہی نہیں جو ماضی و مستقبل سے تمیز ہو، بلکہ یہ ہمیشہ زمان کی ایک ایسی وسعت ہوتی ہے جو ہمارے درپیش آتی ہے، یہ وسعت کسی قدر محدود کیوں نہ ہو۔

ظاہری زمانہ حال محسوس زمانہ حال کا یہ شعور اکثر "ظاہری زمانہ حال" کہلاتا ہے۔ اس ظاہری زمانہ حال کی وسعت اس حقیقت کی رہین منت معلوم ہوتی ہے کہ وہ اشیاء جو ایک دفعہ شعور میں آ چکی ہیں فوراً اس سے خارج نہیں ہو جاتیں، بلکہ آہستہ آہستہ اس سے غائب ہوتی ہیں۔ لہذا ایک خاص وقت میں ہم شعور کے حاشیہ میں صرف ان ہی چیزوں کو معلوم نہیں کرتے جو ایک لمحہ قبل ہماری توجہ کے مرکز میں تھیں، بلکہ ان کو بھی جو ایک لمحہ بعد ہماری توجہ کو اپنی طرف کھینچنے والی ہیں۔ زائل ہونے کا یہ عرصہ جو ہمارے خیالات شعور سے بالکلیہ خارج ہونے میں لیتے ہیں "ابتدائی حافظہ" کا عرصہ کہلاتا ہے۔ بہرکیف زمانے کا بالراست ادراک اس عمل کا دوسرا نام ہے جس میں ہم ہر وقت اپنی شعوری فعلیتوں کے اس دخول و خروج سے واقف ہوتے رہتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس قسم کے ادراکی عمل کا دائرہ بہت محدود ہوگا۔ واقعہ یہ ہے کہ زمان کے بالواسطہ اور تبعی شعور کے

مقابلے میں بلاواسطہ شعور ثانیوں سے متجاوز نہیں ہوتا۔ مناسب اور موزوں حالات میں یہ بارہ ثانئے' یا اس کے قریب قریب' ہو جاتا ہے' لیکن بالعموم یہ اس سے بہت کم ہوا کرتا ہے'

بلاواسطہ ادراک زمانی کے اجزاء

ادراک زمانی میں اگرچہ تمام حواس کو استعمال کیا جا سکتا ہے' لیکن حس سمعی وہ حس ہے جس سے زمانی تعلقات کا صحیح ترین بلاواسطہ ادراک ہوتا ہے۔ اس کے بعد لمسی اور حرکی احساسات کا درجہ ہے' اور بالعموم یہ دونوں سماعت کے ساتھ مل کر عمل کرتے ہیں۔ اگر ہم دو زمانی وقفوں کے طول کا صحیح اندازہ کرنا چاہتے ہیں' تو ہم کسی چیز کو کھٹکھٹانے' یا کسی اور قسم کی موزوں حرکات کرنے کیطرف مائل ہوتے ہیں۔ وہ قلیل ترین وقفہ' جو ہم دو آوازوں کے درمیان محسوس کر سکتے ہیں' ۱/۵ یا ۱/۸ ثانیہ ہوا کرتا ہے۔ جن آوازوں کے درمیان میں اس سے کم وقفہ ہوتا ہے' ان کو ہم بلحاظ زمان کے الگ الگ محسوس نہیں کرتے' اگرچہ یہ بلحاظ کیفیت کے مختلف ہو سکتی ہیں۔ اس کے علاوہ دو ایسے مہیجات کو متعاقب محسوس کر سکتے ہیں' جو خارجی حیثیت سے یکوقتی ہوتے ہیں۔ چنانچہ شور اور روشنی کے احساس کے مجموعہ کا یہی حال ہے۔

جب دو مہیجات میں ۱/۲ ثانیہ سے کم کا وقفہ ہو' تو ان کا تعاقب ایک خاص طرح کا محسوس ہوتا ہے' اور جب ان ہی مہیجات میں ۱/۲ سے لیکر ۲ ثانیہ کا وقفہ ہوتا ہے' تو ہمارا ردعمل بالکل مختلف ہو جاتا ہے۔ ان موخر الذکر حالتوں کو ہم متمیز طور پر بقا سمجھتے ہیں۔ غالباً اس بقا کا احساس' مشمول زیادہ تر حرکی احساسات سے مرکب ہوتا ہے' اور یہ حرکی احساسات بالخصوص تنفس کے عضلات سے پیدا ہوتے ہیں۔ مقدم الذکر چھوٹے وقفوں کو ہم "لمحے" کہتے ہیں' اگرچہ وہ واقعی طول میں بہت مختلف ہو سکتے ہیں۔ لہٰذا وہ کسی حقیقی معنوں میں بھی بطور نقاط زمان کے محسوس نہیں ہوتے۔ اگر ہم تین ثانیوں سے زیادہ وقفوں کا مقابلہ کریں' تو ہم ان احساسات یا تصورات کے تعداد کے شعور کو استعمال کرنا شروع کر دیتے ہیں' جو اس وقفے میں ہمارے ذہن میں گزرتے ہیں' اور اس طرح بہت چھوٹے وقفوں کے اندازہ کرنے میں افراط' اور بہت لمبے وقفوں کے تخمینہ کرنے میں تفریط کیطرف مائل ہو جاتے ہیں۔ اس حصہ کو جس کا کم و بیش صحیح اندازہ ممکن ہے' "منطقہ مجہول" کہتے ہیں اور یہ تقریباً ۶/۱۰ یا ۵/۱۰ ثانیہ کے برابر ہوتا ہے۔

ادراک مکانی کیطرح پر شدہ وقفوں کو ہم کم و بیش خالی وقفوں کے مقابلے

میں زیادہ طویل محسوس کرتے ہیں۔ "خالی وقت" کا وجود نہیں ہوتا۔ جب تک ہم میں شعور ہے اس وقت تک ہمکو کسی نہ کسی تغیر کا احساس بھی ہوتا رہیگا۔ ادراکاتِ مکانی کیطرح ادراکاتِ زمانی میں بھی التباسات اور تقابل کے اثرات پائے جاتے ہیں۔ ایک لمبے وقفہ کے بعد کا وقفہ چھوٹے وقفے کے بعد کے وقفے کے مقابلے میں چھوٹا معلوم ہوتا ہے اور بالعکس۔ ایک وقفہ جو شدید ہیجانات سے محدود ہو اس وقفے کے مقابلے میں چھوٹا معلوم ہوتا ہے جو معتدل ہیجانات سے محیط ہو۔ اگر ہم کسی واقعے یا چیز کے منتظر ہیں تو یہ واقعہ کسی دوسرے واقعے سے قبل محسوس ہو جاتا ہے حالانکہ دراصل یہ اس کے بعد ظہور پذیر ہوتا ہے۔

بالعموم زمان کا شعور ایک خاص وقت کے شغل اور استغراق کی مناسبت سے ہوتا ہے۔ جب انتظار "اشد من الموت" کے درجہ تک پہنچ جاتا ہے مثلاً ریل کے انتظار میں یا بیماری کی حالت میں تو وقت کاٹے نہیں کٹتا۔ اس کے برخلاف اگر ہم کسی دلچسپ کام میں مشغول ہوں تو طول طویل وقفے آنکھ جھپکنے میں ختم ہو جاتے ہیں۔ بعض دوائیوں مثلاً بھنگ کا ہمارے ادراکِ زمانی پر عجیب اثر یہ ہوتا ہے کہ ایک لمحہ قبل کے واقعات صدیوں قبل معلوم ہوتے ہیں۔ خوابوں میں اکثر یہی صورت پیدا ہو جاتی ہے۔

بالواسطہ ادراکِ زمانی

یہ ظاہر ہے کہ تعلقاتِ زمانی کا عملی فائدہ زیادہ تر بلاواسطہ ادراک کے اعمال کے علاوہ اور اعمال پر بھی موقوف ہوتا ہے۔ گھنٹے، دن اور سال کے شعور کے لئے ہم سورج، چاند، گھڑیوں، جنتریوں اور اسی قسم کی اور چیزوں کیطرف رجوع کرتے ہیں۔ باوجود اس کے کہ اس کا تعلق ادراک سے نہیں اس موقعہ پر شعورِ زمانی کی ایک یا دو خصوصیات کا ذکر کرنا بے محل نہ ہوگا۔

تعلقاتِ زمانی کے علم کی عام خصوصیات

جب ہم ایسے وقفوں کا احیا کرتے ہیں جو عرصہ ہوا کو گزر چکے ہیں تو ہم فی الفور ایک استبعاد میں گھر جاتے ہیں۔ وہ وقفے جو فی الواقع بہت آہستہ آہستہ گزر رہے تھے اس نگاہ واپسیں میں بہت چھوٹے معلوم ہوتے ہیں۔ چنانچہ ایک تھکا دینے والی بیماری جس میں وقت کا طول صبر آزما ہو گیا تھا، احیا کرنے میں قلیل المدت معلوم ہوتی ہے حالانکہ ہم جانتے ہیں کہ ہم ہفتوں اس کے وجہ سے فرش رہے تھے۔ برخلاف اس کے جو وقفے آنکھ جھپکنے میں ختم ہو گئے تھے یاد کرنے سے بہت طویل معلوم ہوتے ہیں۔ اس استبعاد کی وجہ ظاہر ہے۔ احیا کے

بعد وقفوں کے طول کا احساس شمول کی تعداد یعنی ان واقعات کی تعداد پر موقوف ہوتا ہے جن کو ہم اس وقفے میں شمار کر سکتے ہیں۔ دلچسپ وقفوں میں اس قسم کے واقعات کی تعداد بہت ہوتی ہے، اور بر خلاف اس کے انقباض پیدا کرنے والی یکسانیت اجاڑ اور غیر دلچسپ اوقات کی خصوصیت ہوتی ہے، اور اس کا احیا نہیں ہوتا۔

عمر زیادہ ہونے کے بعد مختلف وقفوں کے متعلق ہمارے اندازوں میں تغیر بہت دلچسپ اور مانوس واقعہ ہے بچپن میں ایک سال غیر مختتم، ایک ماہ ایک سال، ہفتہ ایک ماہ اور ایک دن ایک ہفتہ معلوم ہوتا ہے۔ سن بلوغت کے بعد یہ تمام وقفے اور بالخصوص طویل ترین سکڑ جاتے ہیں لیکن دقیقہ اور ثانیہ بالکل غیر متغیر رہتے ہیں۔

ادراک زمانی کی عصبی بنا ادراک زمانی کی عصبی بنا کے متعلق ہماری معلومات بہت محدود ہیں، اور یہ معلومات بھی زیادہ تر تبعی اور فکری حیثیت رکھتی ہیں۔ اگر، جیسا کہ ہمارا خیال ہے، گزرے ہوئے وقت کا وقوف اعمال فکر کے مدوجزر کے وقوف پر منحصر ہے تو اس شعوری تغیر و تبدل کے مقابلے میں قشری فعلیت کی ایک مستقل صورت ہونی چاہئے۔ ہم فرض کر سکتے ہیں کہ یہ صورت قشر کے مختلف حصوں میں عصبی فعلیت کے مدوجزر سے پیدا ہوتی ہے۔ اس طرح شعور زمانی عصبانیوں کے مختلف مجموعات کی فعلیتوں کے ایک ہی وقت میں جمع ہونے پر موقوف ہوگا۔ اس قسم کے غیر واضح ضابطہ پر اور کسی بات کا اضافہ نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ یہ تعقل اگرچہ غیر واضح ہے مگر معقول ہے۔

عضویاتی حاسہ زمان ادراک زمانی کی عصبی بنا کے ضمن میں ہمکو اکثر اشخاص کی دو عجیب اور پریشان کن خصوصیات کا ذکر کر دینا چاہئے چنانچہ ان میں سے پہلی تو گھڑی دیکھے، یا کسی اور قسم کے حساب یا اندازے بغیر رات یا دن کسی حالت میں صحیح صحیح وقت بتا دینے کی قابلیت ہے، اور دوسری گہری نیند میں کسی قسم کے ناقبلی خلل کے بغیر ایک خاص وقت پر جاگ اٹھنے کی قدرت۔ ان دونوں کی دونوں خصوصیات کی وجہ غالباً یہ ہے کہ قشری مراکز ان عضویاتی فعلیتوں کی موزونی کو تسلیم کرتے ہیں، جو جسم میں ہر وقت جاری رہتی ہیں، لیکن ان تمام توجیہات اور تعلیلات کے باوجود یہ ایک سربستہ راز ہی رہتا ہے جس کو اگر "تحت شعوری" فعلیتوں کی مدد سے افشا کرنے کی کوشش کی جائے تو

اس میں اور زیادہ گتھلیں پڑ جاتی ہیں۔ اُن سے ان تجربات پر دلالت ہوتی ہے جو ابعہ ہنا طیقی اثرانفرینی میں ملتے ہیں۔ ہپنا طیقیت پر ہم آخری باب میں مجملاً بحث کرینگے۔

ادراک زمانی کے وظائف

جن ادراکی وظائف کو ہم پہلے بیان کرچکے ہیں ان کے علاوہ اسوقت ادراک زمانی کی کارفرمائی کی طرف توجہ مبذول کرانا باقی ہے۔ عام اور روزمرہ زندگی کے کوائف میں وقت کو معیّن کرنے میں ہم زیادہ تر بالواسطہ ذرائع کے دست نگر رہتے ہیں۔ ان ذرائع کیطرف ہم پیچھے کہیں اشارہ کرچکے ہیں۔ یہ بالکل طبعی امر ہے کیونکہ ہم میں وقت کے لمبے وقفوں کی صحیح تمیز بہت زیادہ ناقص ہوتی ہے۔ لیکن پھر بھی وقت کے گزرنے کی براہ راست واقفیت کی اہمیت کسی کام میں مصروفیت کے نتائج سے ظاہر ہوتی ہے جب ہمکو اچانک یاد آتا ہے کہ ہمکو کوئی کام کرنا تھا جسکا وقت گزرچکا ہے۔ ایسی دنیا میں جہاں تمام واقعات زمانی تسلسل میں ظاہر ہوتے ہیں وقت کے گزرنے سے خبردار رہنے کے لیے ایک مستقل یا کم از کم عام معیار ہر کامیاب اور موثر شغل کی لازمی شرط ہے۔ عالم خارجی کے واقعات کا مستمر و مسلسل تغیر ہی وقت کے گزرنے سے بے خبری کا بہترین علاج ہے کیونکہ اس تغیر کیوجہ سے ہر وقت نئی نئی تحریکات ہم پر اثر کرتی رہتی ہیں۔ اگرچہ ہم وقت کو معلوم کرنے کے لئے مصنوعی ذرائع پر اس قدر بھروسہ کرتے ہیں لیکن کیا ہم بہت دیر تک وقت گزرنے سے باخبر نہیں رہتے۔ ادراک مکانی سے ہم اپنے آپکو اشیاء کے موافق بناتے ہیں؛ اور ادراک زمانی سے ہم مسلسل و متعاقب واقعات کو زیر تصرف لاتے ہیں۔

تخیل

استحضار کا عام بیان (ا) پچھلے بابوں میں ہم نے دیکھا ہے کہ ادراکی اعمال میں بھی گذشتہ تجربات کے اثرات بہت نمایاں ہوتے ہیں حالانکہ ان اعمال میں آلات حس بہت زیادہ کام کرتے ہیں۔ اس سے اس وقت کا اندازہ ہو سکتا ہے جو ادراکی اعمال اور اُن اعمال کے درمیان حد فاصل مقرر کرنے میں پیش آتی ہے جن کو غیر اصطلاحی زبان میں حافظہ اور تخیل کہتے ہیں۔ جس طرح ہم اپنی بحثوں میں آگے بڑھتے جائینگے اسی طرح ہم پر روشن ہوتا جائیگا کہ یہ وقت کم ہونے کی بجائے بڑھتی جاتی ہے۔ اس لئے مناسب یہ ہے کہ ہم اس مسئلہ پر یہ خیال رکھ کے بحث کریں کہ ہم ایک ہی عمل کی ترقی کے مختلف درجوں پر غور کر رہے ہیں۔ ہمکو اس امید میں نہ رہنا چاہئے کہ ہمارے پیش نظر ذہنی فعلیت کی مختلف قسمیں ہونگی۔ وقوفی وظائف کی تحلیل کے شروع ہی میں ہم نے اس طرف توجہ مبذول کرائی تھی۔

عادت کے مطالعہ سے واضح ہوگیا ہوگا کہ ہمارے نظام عصبی کا ایک قوی میلان یہ ہے کہ ان افعال کی تکرار کیا کرتا ہے جن سے اس نے ایک ہیج کا کامیابی کے ساتھ جواب دیا ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ ہمارا عصبی جسم ان تمام تغیرات کو محفوظ رکھتا ہے جو عالم طبیعی کے عمل اور اثر سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس کو بالعموم "عضوی حافظہ" کہتے ہیں، اور یقیناً یہی شعوری حافظہ کی عضویاتی بنا ہے۔ چنانچہ ہم نے ابھی دیکھا ہے کہ ادراک میں ایک احساسی عصب کے ذریعے سے کسی قدر نئی تحریک اندر کیوں نہ پہنچ جائے دماغ ہمیشہ ان تحریکات کا ان طریقوں سے جواب دینے پر مائل ہوتا ہے جو اس کو گذشتہ تجربات سے حاصل ہوئے ہیں۔ یعنی یہ کہ یہ محض فعل کے کچھ حصے کا اعادہ کرتا ہے۔ اسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ کبھی کبھی

ہمارے ذہن میں وہ خیالات آتے ہیں، جو پہلے کسی وقت آچکے ہیں اس کی تائید ان واقعات سے ہوتی ہے، جن کا مطالعہ ہم نے باب دوم میں کیا ہے۔ اس میں ایک گزشتہ تجربے کی قشری فعلیتوں کا ایک حد تک اعادہ ہوتا ہے۔ بعض اوقات ان ہی خیالات کو ہم یادداشت کہتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں یہ ہماری گذشتہ زندگی کے واقعہ کے ایسے خیالات ہوتے ہیں، جن کے متعلق ہم معلوم کرلیتے ہیں کہ یہ ایک مخصوص تجربے کی شبیہ ہیں۔ بعض اوقات ان ہی کو ہم اپنے واہمہ یا تخیل کا نتیجہ سمجھتے ہیں۔ لیکن ایسی حالت میں بھی اپنے آپ کو یہ یقین دلانا مشکل ہوتا ہے کہ ان خیالات کا خمیر ان مخصوص یادداشتوں سے نہیں ہے جو ہماری گزشتہ زندگی سے حاصل ہوتی ہیں۔

ہم حافظہ کی مفصل بحث کو آیندہ باب تک ملتوی رکھتے ہیں۔ اس لئے اپنے بیانات کے مکمل ثبوت کے لئے ہم اسی موقعہ پر یہ عام قانون ثبت کئے دیتے ہیں کہ تمام نفسی طبیعی فعلیتوں میں گزشتہ نفسی طبیعی اعمال کا کم ازکم جزئی احیا شامل ہوتا ہے۔ حیات ذہنی کے لحاظ سے اور گزشتہ حالت پر غور کرنے کی بجائے آیندہ حالت کو مد نظر رکھ کر یہی قانون اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے کہ ایک فرد کے تمام شعوری اعمال اس کے مابعد کی شعوری فعلیتوں کے معین کرنے میں ایک اہم جزو کی حیثیت سے شامل ہوتے ہیں۔ اس کو ذہن نشین کرنے کے بعد اب ہم استحضار کی اس خاص صورت کی تحلیل کرتے ہیں جسکو تخیل کہتے ہیں۔

تخیل کی عام تعریف عام استعمال میں تخیل کی اصطلاح سے وہمی، غیر حقیقی، شعری اور خالصتہً جمالی مفہوم ہوتا ہے۔ ان ہی معنوں میں ہم بڑی بڑی نظموں کو تخیل کہتے ہیں۔ بعض اشخاص جب ان میں واہمہ کا غلبہ ہوتا ہے "سریع التخیل" کہلاتے ہیں۔ اس میں کلام نہیں کہ یہ تمام مفاہیم اس لفظ کے تضمن کا ایک حصہ ہیں بشرطیکہ اس کو عام اور غیر اصطلاحی معنوں میں استعمال کیا جائے۔ نفسیات میں اس کے معنے اور زیادہ وسیع ہوتے ہیں۔

گزشتہ باب میں ہم ان اشیا کے شعور پر بحث کرچکے ہیں، جو حواس کے سامنے ہوتی ہیں۔ نفسیات کے لحاظ سے ایسی اشیا کے شعور کو جو حواس کے سامنے نہ ہوں تخیل کہینگے۔ چنانچہ ہم ایک ایسے ستارے کا تخیل کرسکتے ہیں، جس کو ہم دیکھ نہیں رہے، ایک نغمہ کا تخیل کرسکتے ہیں، جس کو ہم سن نہیں رہے، اسی طرح ایک ایسی بو کا تخیل ممکن ہے جس کو ہم سونگھ نہیں رہے، وغیرہ۔ زیادہ عام صورت میں تخیل دراصل گزشتہ احساسی تحریکات کے

تمثلی احیا کا نام ہوتا ہے۔ وسیع معنوں میں ادراک اور تخیل دونوں میں اشیاء کا شعور شامل ہوتا ہے۔ ان دونوں میں امتیاز اس عضویاتی حقیقت سے ہوسکتا ہے کہ ادراک ایک آلہ حس کے تہیج کا نتیجہ ہوتا ہے اور تخیل میں یہ کیفیت نہیں ہوتی۔

ان دونوں کے نفسیاتی امتیازات کیطرف ہم گزشتہ باب میں اشارہ کرچکے ہیں۔ ادراکی شعور محیط سے پیدا ہوتا ہے، اور یہ تخیل کے اس عمل کی نسبت زیادہ واضح، مستقل، مفصل اور صاف ہوتا ہے، جو مرکز سے شروع ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ ادراکی شعور زیادہ جبری ہوتا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ ہمکو "دیا" جارہا ہے۔ برخلاف اس کے مخیلہ بالعموم زیادہ غیر مستقل اور جزئی ہوتا ہے۔ اس سے حرکات بھی شاذ ہی پیدا ہوتی ہیں۔ ان دونوں کی مشابہت اسی قدر بیّن اور اہم ہے، جس قدر ان کا اختلاف۔ یہ بات ان تجربات سے واضح ہوتی ہے، جن میں ایک نغمہ ہمارے دماغ میں سرایت کرتا معلوم ہوتا ہے۔ ہمکو مجبوراً ذہنی طور پر اس کو سننا پڑتا ہے۔ بعض اوقات تو ہم اضطراری طور پر گانا یا سیٹی بجانا شروع کردیتے ہیں، لیکن رفتہ رفتہ یہ نغمہ غائب ہوجاتا ہے۔

بصری تخیل کا مواد بلحاظ کیفیت کے بصری ادراک کے مواد کے بعینہ مشابہ ہوتا ہے جب ہم تخیل کو اشیاء کا شعور کہتے ہیں، تو ہمارا اشارہ اس حقیقت کیطرف ہوتا ہے کہ تخیل کسی نہ کسی طرح گزشتہ ادراکی فعلیتوں پر مبنی ہوتا ہے، اور اس لئے تخیل کا نفسیاتی مواد اس مواد کا حصہ اور اس کے بالکل مشابہ ہوتا ہے، جو ادراک سے حاصل ہوتا ہے۔ فرق صرف اس قدر ہے کہ تخیل میں اس مواد کی ظاہری شکل وصورت زیادہ مبہم اور کٹی ہوئی ہوتی ہے۔ اگر ہم احساسی تجربے کے خالص احساسات کو حاصل کرنے کی کوشش کریں، تو ہم ایسی تصاویر قائم کرسکتے ہیں، جن سے اشیاء کی خالص صفات کا احیا ہوتا ہو مثلاً تپش کی تصاویر میں ہوسکتا ہے کہ خارجیت نسبتہً کم ہو۔

تخیل کی تحلیل الف مظروف

اگر ہم دس یا بارہ آدمیوں سے چند لمحوں کے لئے گلاب کے پھول پر غور کرنے اور اس کے بعد اپنے اپنے خیالات کو بیان کرنے کے لئے کہیں، تو ہمکو معلوم ہوگا کہ ان میں سے بعض نے گلاب کے پھول کی ایسی تصویر قائم کی تھی، جس میں اس کا رنگ اور شکل بہت واضح تھی۔ ظاہر ہے کہ ان اشخاص میں اس کی بصری تصاویر تھیں۔ اوروں کے ذہن میں فوراً لفظ "گلاب" آیا ہوگا اور اس کے

لیے اور الفاظ مثلاً بلبل، سرخ، کلی وغیرہ ظاہر ہوئے ہونگے۔ ممکن ہے کہ ان الفاظ کی آوازیں بھی ذہن میں سنائی دی ہوں۔ بعض محتاط مشاہدہ کرنے والے بیان کرینگے، کہ اس سنائی دینے کے ساتھ ان احساسات کا شعور بھی ہوا جو اُن الفاظ کے بولنے میں حلق اور ہونٹوں وغیرہ کی حرکات سے پیدا ہوئے تھے۔ اشخاص کے اس گروہ نے یقیناً سمعی اور حرکی تصاویر کا تجربہ بھی کیا ہوگا۔ ان کے علاوہ بعض نے گلاب کی خوشبو کا ایک غیر واضح شعور بیان کیا ہوگا جس میں شمی مخیلہ شامل ہوتا ہے۔ بعض نے کہا ہوگا کہ ان کی لمسی تصاویر تھیں، جو کسی نرم چیز کو چھونے سے پیدا ہوتی ہیں۔ ہوسکتا ہے کہ بعض نے ان تمام تصاویر کو یکے بعد دیگرے اپنی ذہن میں موجود پایا ہو، لیکن ایسا شاذ ہی ہوتا ہے۔

بعض مصنفین کا خیال ہے کہ ہمکو اصلی حرکی تصاویر حاصل نہیں ہوسکتیں، کیونکہ کسی حرکت پر غور کرنے سے وہ حرکت ابتدائی صورت میں ظاہر ہو جاتی ہے، اور اس طرح حرکی تصویر کی بجائے حرکی احساس حاصل ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ بالعموم ایسا ہی ہوا کرتا ہے مثلاً اگر ہم اندازہ لگانا چاہیں کہ "قلم" کی آواز کیسی ہوتی ہے تو ہم میں سے اکثر لوگ اس کوشش کے ساتھ حلق اور زبان کے مخصوص حرکی احساسات بھی پائینگے۔ اسکے علاوہ اس میں شبہ نہیں کیا جاسکتا کہ بالعموم تمثلی حرکی تحریک، تمثلی اعمال کی اور صور تول کیطرح حرکت پیدا کرنے کیطرف مائل ہوتی ہے۔ لیکن زیر بحث حالت میں کوئی وجہ نہیں، کہ ہم حرکی تصاویر ایسی صورت میں پیدا نہ کرسکیں، جو حرکی احساسات سے بالکل علیحدہ اور متمیز ہوں۔ اکثر اشخاص مُصر ہیں کہ اُن کا مطالعہ باطن ان تصاویر کی حقیقت کی تصدیق کرتا ہے

عام عقیدہ کے مطابق کم از کم نظری طور پر تصاویر کی اتنی ہی قسمیں ہیں، جتنی کہ آلات حس کی۔ اگر ہم اپنے مذکورہ بالا اختبار کو اور زیادہ وسیع کریں اور اشخاص کی اور بڑی تعداد کو اس میں شریک کریں، تو ہمکو معلوم ہوگا کہ اکثر اشخاص ذائقہ، حرارت، عضوی اور شمی قسم کی تصاویر کی نسبت صحیح اور قابل امتیاز سمعی، بصری، اور حرکی تصاویر کو زیادہ وثوق کے ساتھ حاصل کرسکتے ہیں۔ لمسی تصاویر وقت حصول کے لحاظ سے دونوں قسموں کے بین بین ہیں۔ ہم آگے چل کر ان اختلافات کے وجوہ پر بحث کرینگے۔ اسی طریقہ سے اگر ہم مختلف اعداد وشمار جمع کریں، تو معلوم ہوگا کہ اکثر اشخاص کے تخیل میں عام طور پر ان میں کسی ایک تصویر یا دو تصاویر کا غلبہ ہوتا ہے، اگرچہ یہ لوگ ذرا کوشش سے ہر قسم کی تصاویر قائم کرسکتے ہیں۔ اسی مشاہدہ

کے بعد "ذہنی اصناف" کا تعین ہوتا ہے اور ان کی مختلف قسمیں کی جاتی ہیں مثلاً "بصریہ" "سمعیہ"، "لمسیہ"، "حرکیہ" وغیرہ۔

یہ اصناف، جیسا کہ ہم ابھی کہہ چکے ہیں، شاذ بلکہ بہت کم ایک دوسری کو خارج کرتی ہیں، لیکن اُن سے ذہنی مواد کی شکل کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ ہم میں مختلف صورتوں اور خصوصاً بصری، سمعی، لمسی اور حرکی کا نسبتہً بہتر استحضار ہوتا ہے۔ بہرکیف ہمکو معلوم ہوتا ہے کہ کسی نہ کسی قسم کی تصاویر تخیل کے مواد میں شامل ہوتی ہیں۔

تمثال اور مثال اگر ہم اسوقت مثال اور تمثال میں وضاحت کے ساتھ امتیاز کرلینگے تو اس مسئلہ کی تمام اصطلاحات کا مفہوم صاف ہو جائیگا۔ کسی چیز کے متعلق غور و فکر کرنے میں اگر ہمارے پیش نظر خیالات کا احساسی مواد ہو یعنی اُن کی بصری، سمعی حیثیت، ہو تو تمثال کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے۔ اور اگر ہم احساسی ترکیب کے علاوہ اس تمثال کے معنوں پر بھی زور دیں، تو مثال کی اصطلاح استعمال کیجائیگی۔ دوسرے الفاظ میں، خیالات کے احساسی پہلو کو تمثال کہتے ہیں، اور اگر تمثال کے ساتھ معنوں کو بھی شامل کردیا جائے، تو یہ مجموعہ مثال کہلاتا ہے۔ تمثالات اور امثال شعور کی دو مختلف حالتوں پر دلالت نہیں کرتے، بلکہ یہ شعور کی ایک ہی حالت ہوتی ہے جس پر ہم ایک وقت میں احساسی حیثیت اور مقدمات کے لحاظ سے بحث کرتے ہیں، اور دوسرے وقت میں اس کے معنوں کے پہلو پر زور دیتے ہیں۔ اس کے علاوہ مختلف حالات میں ان دونوں پہلوؤں میں کوئی ایک پہلو نسبتہً زیادہ غالب ہو سکتا ہے۔ بعض اوقات شعور میں سوائے معنوں کی واقفیت کے اور کچھ نہیں ہوتا اور کبھی احساسی تفصیل بہت زیادہ اور بہت نمایاں ہوتی ہے۔ اس مسئلہ پر ہم تصور کے ضمن میں مفصل بحث کرینگے۔

یہ بھی یاد رکھنا چاہئیے کہ جب ہم تمثال کو مخصوص ذہنی واقعات میں شمار کرتے ہیں، تو ہمارا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ تمثال ایک وقت میں تمام شعور پر حاوی ہوتی ہے اور نہ یہ کہ ہمارے خیالات اُس مواد کے متفرق ٹکڑوں کے مجموعہ ہوتے ہیں جن کو تمثالات کہتے ہیں۔ اصل میں یہ تجرید کی ایک قسم ہے اور ہم نے شروع ہی میں صاف طور پر کہہ دیا ہے کہ ہم آئندہ مباحث میں اس قسم کی تجرید کو جائز رکھینگے۔ وقوفی حیثیت سے تمثالات درحقیقت سیلان شعور کے زیادہ عینی لمحوں اور وقفوں کو ظاہر کرتی ہیں۔ یہ گزشتہ شعوری اعمال میں سے آہستہ آہستہ

اور بتدریج نمایاں ہوتی ہیں اور بعد کے اعمال میں اسی طرح آہستہ آہستہ غائب ہو جاتی ہیں اس کے علاوہ ہر ایک تمثال احساسی اعمال میں جڑی ہوتی ہے، اور احساسی اعمال وقتی جسمانی حالات اور کیفیات کو ظاہر کرتے ہیں جن پر ہم نے توجہ کے عضویاتی لواحق کے ضمن میں بحث کی ہے۔

ب۔ تخیل کا طریق عمل

اگر ہم مختلف حالات میں تمثالات کی کارفرمائی پر غور کریں، تو احساس کی اس خاص قسم سے جس سے ان کا تعلق ہے قطع نظر کرنے کے بعد، ہمکو ان کی بعض ایسی خصوصیات نظر آئینگی جن کا کسی نہ کسی طریقے سے اصطفاف لازمی معلوم ہوتا ہے۔ مثلاً خواب میں جس ترتیب سے تمثالات یکے بعد دیگرے ظاہر ہوتی ہیں، اس میں کوئی انتظام نہیں ہوتا۔ اور اگر ہم ان کی ترتیب یا ماہیت پر غور کریں، تو یہ بالکل نئی اور وہمی اختراعات ثابت ہوتی ہیں، جنکے مشابہ تمثالات ہمکو جاگنے کی حالت میں کبھی حاصل نہیں ہوتیں۔ خوابوں کے بھوت اور عفریت اور ان کی تمام ایذا رسانیاں اس کی مثالیں ہیں۔ اس کے برخلاف بعض دفعہ حالت محویت میں ہمارے ذہن اس قسم کے سلسلہ تمثالات کیطرف منتقل ہو جاتے ہیں، جن میں باہمی روابط ہوتے ہیں، اور جو ہمارے تجربہ کا نتیجہ ہوتی ہیں، بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ ان تجربات کی صحیح تصویر ہوتی ہیں۔ چنانچہ ایک خاص سفر کے خیال میں ہمارے ذہن ایسے خیالات کیطرف منتقل ہو سکتے ہیں، جن کا اس سفر کے واقعات سے احیا ہوتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا تخیل کی یہ دونوں صورتیں یکساں ہیں؟ کیا اس عمل میں، جس سے ہمارے ذہن میں ایک حفظ کی ہوئی نظم کی آوازوں کا اعادہ ہوتا ہے، اور اس عمل میں جو ایک اختراع کی تکمیل یا ایک نئی نظم کے خیالات کا باعث ہوتا ہے، کوئی فرق نہیں؟ ان سوالات کے محض عارضی جواب کے لئے بھی تخیل کی ان دونوں قسموں کے غائر مطالعہ کی ضرورت ہے۔ ماہرین نفسیات نے ان دونوں کو علی الترتیب محاکاتی اور تکوینی کہا ہے۔

محاکاتی تخیل

محاکاتی تخیل میں ان ادراکات یا تمثالات کا استحضار ہوتا ہے، جو پہلے کسی وقت ہمارے شعور میں آچکے ہیں۔ چنانچہ میں آنکھ بند کرکے اس میز کی تصویر قائم کرسکتا ہوں جس پر میں بیٹھا ہوا لکھ رہا ہوں کو اس قسم کی تصویر سے اس مخیلہ کا مفہوم واضح ہو جاتا ہے جس کو ماہرین نفسیات محاکاتی

مخیلہ کہتے ہیں۔ اس کو محاکاتی مخیلہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اس صورت میں میرا تخیل اس شعوری تجربے کا صرف اعادہ یا احیا کرتا ہے جو اس سے قبل میرے ذہن میں تھا۔ ظاہر ہے کہ اسی طرح کے محاکاتی تخیل کی مدد سے ان تمام واقعات کا احیا ہو سکتا ہے جن کو ہم یاد رکھ سکتے ہیں۔ ہمارے تمام معمولی اور روزمرہ حافظے کے اعمال اس محاکاتی تخیل یا جیسا کہ بعض اوقات اس کو کہا جاتا ہے استحضار کی عمدہ مثالیں ہیں۔

تکوینی تخیل

اس کے برخلاف تکوینی تخیل میں ان تمثالات کے شعور کو دخل ہوتا ہے جو میرے ذہن میں اس موجودہ ترتیب اور شکل میں اس سے قبل موجود نہ تھیں۔ چنانچہ آٹھ ٹانگوں والے کتے کی بصری تصویر میرے ذہن میں آسکتی ہے، اگرچہ یہ یقین کرنا بے جا نہ ہوگا کہ ہم میں سے کسی نے بھی اس قسم کا جانور یا اسکی تصویر کبھی نہ دیکھی ہوگی۔ اس قسم کی تصویر سے تکوینی یا اختراعی تخیل کا مفہوم سمجھ میں آسکتا ہے۔

غیر تربیت یافتہ ذہن عام طور پر یہ سمجھتے ہیں کہ امثال کے بالکل نئے مواد اور مسالہ کا ذہنی طور پر پیدا کرنا ممکن ہے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ ہم اپنے گزشتہ تجربات کی حدود سے تجاوز کرکے اس قسم کے خیالات پیدا کریں جو بالکل نئے ہوں۔ یہ ایک خیال باطل ہے جسکا طلسم ذرا سے غور و فکر سے ٹوٹ سکتا ہے، اگرچہ اس خیال کی تہ میں مسخ شدہ حقیقت پنہاں ہے۔

آٹھ ٹانگوں والے کتے کی مثال میں ظاہر ہے کہ اگرچہ ہم نے اپنی تمام عمر میں اس قسم کی مخلوق کا مشاہدہ نہیں کیا لیکن اس کی یہ زائد چار ٹانگیں جن کی وجہ سے اس میں یہ ندرت پیدا ہوگئی ہے بحیثیت ٹانگوں کے اس قسم کی ہیں جن سے ہم اپنے تجربات میں مانوس ہو چکے ہیں لہذا ہمارے تخیل کی خصوصیت تکوینی اس میں ہے کہ ہم نے بالکل معمولی اور عام مواد کو ایک نئے ڈھنگ سے جمع کر دیا۔ اکثر مثالوں میں یہ عمل اس قدر آسان نہیں ہوتا جتنا کہ اس خاص مثال میں ہے لیکن ہم کسی صورت میں بھی یہ نہیں کہہ سکتے کہ ہم نے نفسی مخیلہ کا مواد بالکل از سر نو پیدا کیا ہے۔ ایک طباع موجد اور خلاق دماغ ایک نئی نظم، نیا بت، نیا راگ، نئی مشین، یا نیا تجارتی طریقہ پیدا کر سکتا ہے لیکن ان میں سے ہر ایک پر غور کرنے سے ہم ہمیشہ اسی نتیجہ پر پہونچینگے جو ہم نے گزشتہ فقرے میں بیان کیا ہے۔ اسی قسم کے اکثر نتائج کو الہامی کیا جاتا ہے، کیونکہ ان تک پہونچنے کے لئے ہم غور و فکر نہیں کرتے

مثلاً فنون کے شاہکار، یہ ادبیات کے ہوں یا کسی اور فن کے۔ بعض دفعہ یہی نتائج مستقل اور مسلسل اعمال فکر سے پیدا ہوتے ہیں جنکو ہم عام طور پر استدلال کہتے ہیں۔ چنانچہ تخیل کا برائے نام عملی استعمال اسی قبیل سے ہے۔ یہ نتیجہ کسی قدر عجیب و غریب اور اجزاء کی ترکیب بحیثیت مجموعی کسی قدر نئی اور نادر کیوں نہ ہو، ہر صورت میں یہ اجزاء جنکو جوڑنے میں اس قدر جدت کا ثبوت دیا گیا ہے سب کے سب کسی نہ کسی طریقہ سے گزشتہ تجربات سے اخذ کئے ہوتے ہیں۔

جو بات کہ ہم نے اس باب کے شروع میں بیان کی تھی اس کو اس وقت پیش نظر رکھنا چاہئے، یعنی یہ کہ ہمارے مخیلہ کے استعمال میں احساسی تفصیل اکثر زائل ہو جاتی ہے اور اس کے معنی نمایاں ہو جاتے ہیں۔ لیکن اس خاص حالت میں گزشتہ علم پر بھی بہت زیادہ انحصار ہوتا ہے۔ لہٰذا ہمکو تخیل صرف اس لحاظ سے تکوینی ہے کہ شعور کی گزشتہ حالتوں کے مواد کو نئے طریقوں سے جوڑا اور ان میں تعلقات کو معلوم کیا جاتا ہے جو اس سے قبل نامعلوم تھے، لیکن اس قسم کی تجدید کے باوجود جدت اور اختراعی بر ومندی کی اس قدر گنجائش ہے کہ انسان کے معلومہ کمالات اس کے سامنے کچھ حقیقت نہیں رکھتے۔

ہمارے تخیل کی آزادانہ پرواز کو واہمہ کہا جاتا ہے، لیکن جب ہم اپنے خیالات کو کسی خاص مقصد یا غرض کے لئے استعمال کرتے ہیں تو یہ عمل بالعموم فکر، استدلال یا تامل کہلاتا ہے۔ اس قسم کی ذہنی فعلیتوں میں لازمی طور پر محاکاتی اور تکوینی قسم کے بہت تخیلات شامل ہوتے ہیں۔

تکوینی اور محاکاتی تخیل کا تعلق

مذکورہ بالا بیان سے فوراً واضح ہو جاتا ہے کہ ایک حیثیت سے تمام تکوینی تخیل محاکاتی تخیل ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ گزشتہ تخیل میں ہم نے موجودہ مخیلہ اور گزشتہ شعور کے تعلق کی صرف ایک صورت کو معلوم کیا ہے۔ صحیح اور اصلی معنوں میں یہ خیال بالکل درست ہے وہ تمام اختلافات جن کی وجہ سے ہماری توجہ تخیل کی بظاہر مختلف قسموں کیطرف منعطف ہوتی ہے، اصل میں ایک تمثال یا سلسلہ تمثالات اور ہمارے گزشتہ تجربے کے کسی واقعہ میں مطابقت کے درجہ کے اختلافات ہوتے ہیں۔ اگر یہ مطابقت صریحی ہوتی ہے تو ہم مخیلہ کو محاکاتی کہتے ہیں، اور اگر یہ صریحی نہیں ہوتی تو ہم اس کو بجا طور پر مذکورہ

بالا حدود کے اندر اندر اختراعی خصوصیات سے موصوف کرتے ہیں۔ محاکاتی تخیل کی ایک اور خصوصیت پر غور کرنا باقی ہے جس سے ہمارے اس نتیجہ کے مفہوم میں کچھ تبدیلی ہو جائیگی۔

یہ مسئلہ اس وقت تک متنازع فیہ ہے کہ ہم ایک تمثال کو کہاں تک کسی گذشتہ تمثال یا ادراک کے محض اعادے یا احیا کا نتیجہ کہہ سکتے ہیں، مثلاً میں کسی وقت لفظ "نفسیات" کی سمعی حرکی تصویر قائم کرتا ہوں۔ کسی دوسرے وقت بھی میں ایسا ہی کرسکتا ہوں، اور اس صورت میں کہا جائیگا کہ دو مختلف اوقات میں میں نے ایک ہی تصویر قائم کی لیکن سب سے پہلے تو یہ ظاہر ہے کہ میں ان دونوں تصاویر کو یکساں ثابت نہیں کرسکتا، کیونکہ مقابلہ کرنے کے لئے ان دونوں کا ذہن میں لانا ناممکن ہے جب ان میں سے ایک ہوتی ہے تو دوسری غائب ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ اگر ہم ان خیالات پر غور کریں جنکا ہم نے مخی قشر کے اعمال کی بحث میں اظہار کیا ہے تو ہمکو معلوم ہو جائیگا کہ کوئی دو تصاویر بالکل یکساں نہیں ہوسکتیں، کیونکہ ہم وہاں دیکھ چکے ہیں کہ ہمارا شعور جس میں یہ ظاہر ہوتی ہیں اور جس کا یہ حصہ ہوتی ہیں دماغی فعلیتوں کے متوازی کام کرتا ہے، اور یہ یقینی ہے کہ دماغ ترکیب کے مستمر تغیر کی وجہ سے کبھی یکساں حالت میں نہیں ہوتا، اور اس واسطے کبھی اس قابل نہیں ہوتا کہ شعور کی ایک ہی تحریک دو مرتبہ پیدا کرسکے۔

لہذا بحیثیت مجموعی یہ کہنا زیادہ قرین صداقت ہوگا کہ تمام تخیل تکوینی ہوتا ہے، نہ کہ محاکاتی۔ جب ہم کہتے ہیں کہ ایک ہی تصویر بہت سے موقعوں پر ہم نے قائم کی تو ہماری مراد صرف یہ ہوتی ہے کہ اس طرح ہم نے وہ تصاویر پیدا کیں جن کو ہم نے ایک ہی شے کو ظاہر کرنے میں استعمال کیا، اور اس لحاظ وہ ہمارے مطلب کے لئے اتنی ہی مفید ثابت ہوئیں جتنی کہ وہ دونوں ایک دوسری کی ہو بہو نقل ہونے کی صورت میں ہوتیں۔

یہی حالت اس تمثال کی ہوتی ہے جو ایک ادراک کو مستحضر کرتی ہے۔ وظیفہ کے لحاظ سے تو یہ واقعی ادراک کا احیا کر دیتی ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ یہ اس ادراک کی کی اصلی اور حقیقی شبیہ ہوتی ہے۔

لہذا تکوینی اور محاکاتی تخیل کے فرق کو اساسی اختلافات پر مبنی نہ سمجھنا چاہئے۔ یہ ایک عملی یعنی موجودہ خیالات اور گذشتہ خیالات میں مشابہت کے درجہ کا

فرق ہے، اور اس کا فائدہ یہ ہے کہ اس سے ہم اپنے مخیلہ کے اعمال میں اہم تغیرات کو ظاہر کر سکتے ہیں۔

تمثالات اور امثال کا تلازم متعاقب

جو اصول ہمارے ذہن میں امثال و تمثالات کے تعاقب و تسلسل پر متصرف ہیں، ان پر بحث کرنے کا یہ بہترین موقعہ ہے۔ تلازم کا مشہور اصول جو تاریخی حیثیت سے نفسیات میں اس قدر اہم رہا ہے، اس قسم کے واقعات کی تدوین، اور ان کو ایک عام قانون، یعنی قانون عادت، کی صورت میں بیان کرنے کا دعویٰ کرتا ہے۔ گزشتہ باب میں اس حالت کا ذکر کر چکے ہیں، جسکو یکوقتی تلازم کہا جاتا ہے۔ جس عمل پر ہم اس وقت بحث کرنے والے ہیں، اس کو تلازم متعاقب کہتے ہیں۔

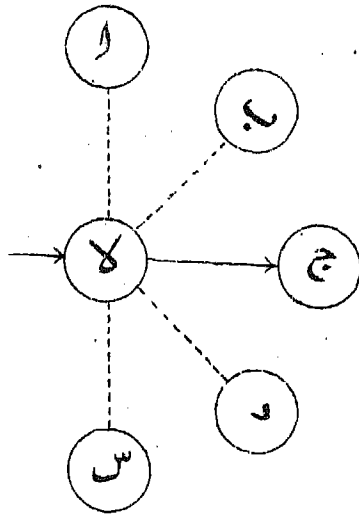
قانون تلازم کا منشا یہ ہے کہ جب کبھی دو تمثالات یا امثال ذہن میں یکجا موجود ہوں، تو ان میں سے ایک کے ظاہر ہونے کے ساتھ ہی دوسرا بھی ظاہر ہونے کیطرف مائل ہوتا ہے۔

اختبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر دوسری تمثال یا مثال شعور میں ہو تو پہلی بھی ظاہر ہو سکتی ہے یعنی یہ کہ یہ تلازمی تعلق دونوں سمتوں میں عمل کرتا ہے۔ زیادہ عمومیت کے ساتھ بیان کرنے سے اس کا مطلب یہ ہو جائیگا کہ کسی مکمل سلسلۂ خیالات کے ایک حصے کے احیا سے اس تمام سلسلہ کا اعادہ کیا جا سکتا ہے۔ اس کے علاوہ جہاں تک مخیلہ کے تمثلی احیاء کو تعلق ہے، اس قانون کے مطابق کوئی تمثال اس وقت تک شعور کے مرکز میں نہیں آتی، جب تک کہ یہ کسی نہ کسی طرح سے اپنی ماقبل کی تمثال سے متعلق نہ ہو۔ دوسرے الفاظ میں، ہمارے خیالات کی ترتیب گزشتہ تجربے پر موقوف ہوتی ہے۔

ایک سرسری نگاہ کرنے ہی سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ اگر یہ اصول صحیح ہے، تو اس کی کارفرمائی معین حدود کے اندر ہونی چاہئے، کیونکہ ہمکو معلوم ہے کہ ایک دن ایک خیال ہمارے ذہن میں مخصوص ملحقات و لوازم کے ساتھ آتا ہے، اور دوسرے موقعہ پر یہ ملحقات بالکل بدل جاتے ہیں۔

اصول تلازم پر تبصرہ: (الف) عصبی بنا

اس تغیر و اختلاف کی توجیہ کیا ہو سکتی ہے؟ آجکل یہ ایک عام خیال ہے کہ ان تلازمی میلانات کا حفظ یا ضبط عصبی اعمال کا خاصہ ہے۔

یہ ایک عضویاتی حقیقت ہے۔ جب ان خیالات کا فی الواقع اعادہ کیا جاتا ہے تو اس کے ساتھ ہی اور ذہنی اعمال بھی شامل ہوتے ہیں اور یہ تمام فعل نفسی طبیعی ہوتا ہے۔ اگر ہم ان تلازمی تعلقات کو دماغی حیثیت سے بیان کرنے میں جیمس کی پیروی کریں تو اس تمام بحث کو اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے۔ فرض کیا جائے کہ ایک خاص خیال لا کا ایک خاص قشری فعلیت لا سے تعلق ہے اور اسی طرح کسی دوسرے خیال اج کا تعلق ایک دوسری قشری فعلیت ج سے ہے۔ اس کے ساتھ ہی لا بعض اور خیالات کی قشری فعلیتوں ا ب د س کا باعث بھی ہوسکتا ہے۔ لیکن یہ ممکن ہے کہ لا اور ج کو پیدا کرنے والے دماغی رقبوں کے درمیانی راستوں میں لا اور ا' یا لا اور ب' یا لا اور د' یالا اور س کے درمیانی راستوں کے مقابلے میں زیادہ قابلیت نفوذ ہو۔ اب قانون یہ ہے کہ لا کا ج کو پیدا کرنے کا امکان ان دونوں کے دماغی حصوں کے درمیانی راستوں کی اور راستوں کے مقابلے میں قابلیت نفوذ کے تناسب سے ہوتا ہے (دیکھو شکل ۵۸)۔

[شکل ۵۸۔ اگرچہ ایسے راستے موجود ہیں جو لا کے دماغی فعل کو ا ب د س اور ج سے ملاتے ہیں لیکن اگر لا اور ج کے درمیانی راستے میں قابلیت نفوذ زیادہ ہے تو لا کے ظاہر ہونے کے بعد لازمی طور پر ج ظاہر ہوگا۔]

ظاہر ہے کہ یہ قابلیت نفوذ گزشتہ استعمال کا نتیجہ ہوتی ہے یعنی یہ کہ وہ راستے جو

کثرت استعمال سے دماغی بافتوں میں زیادہ گہرے ہو گئے ہیں اور عوارض کے غیر متغیر رہنے کی صورت میں، زیادہ قابل نفوذ ہو نگے۔ خالصتہً نفسیاتی حیثیت سے اسی تمام بحث کو اسطرح بیان کیا جائے گا کہ جس قدر زیادہ موقعوں پر دو خیالات ایک دوسرے کے ساتھ واقع ہونگے اسی قدر زیادہ امکان ایک کے ظاہر ہونے سے دوسرے کے ظاہر ہونے کا ہوگا۔ اس کے علاوہ اگر اصول تلازم قشر کے قانون عادت (جو یقیناً اس کی بنا ہے) پر موقوف ہے تو اس کا اطلاق امثال و تمثالات کے علاوہ حیات ذہنی کی ہر صورت پر ہونا چاہئے۔ جیساکہ ہمکو آگے چل کر معلوم ہوگا امر واقعی بھی یہی ہے۔ لیکن رسم و رواج کے مطابق اس قانون کو خیالات و امثال ہی کے تعلق سے بیان کرنا چاہئے کیونکہ ان ہی میں اس کی کارفرمائی زیادہ نمایاں ہوتی ہے۔

ب۔ تلازم کی کثرت، شدت اور جدت کا اثر جن حالات کا دماغی راستوں کی قابلیت نفوذ پر اثر پڑتا ہے ان میں سے تین کو نہایت آسانی سے معلوم کیا جاسکتا ہے۔ یعنی تلازمی تعلق کی کثرت، شدت اور جدت[1] جو خیالات و امثال اکثر متلازم رہتے ہوں، ان کی عصبی فعلیتوں میں لازمی طور پر تعلقات پیدا ہو جانے چاہئیں۔ ان فعلیتوں کے احیاء سے یہ امثال بھی عادی ردِ اعمال کا باعث ہوتی ہیں۔ چنانچہ ابوالظفر بہادر شاہ اور ۵۷ء کے غدر کے خیالات کا اجتماع اس کی مثال ہوسکتا ہے۔ اسی طرح وہ خیالات و امثال جن میں ایک واضح تجربہ میں تعلقات پیدا ہوئے ہوں، شدید عصبی فعلیتوں کے ساتھ مل جاتے ہیں اور اس واسطے دماغی بافتوں میں ان کے تغیرات اور بھی زیادہ گہرے اور مستقل ہوتے ہیں۔ جن لوگوں نے کوئی بڑی آتش زدگی یا کوئی اور بڑا حادثہ اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے، خصوصاً جب وہ خود خطرے میں ہوں، ان میں اس آتش زدگی یا حادثہ کے خیالات بہت مضبوطی کے ساتھ ایک دوسرے سے ملے ہوتے ہیں۔ اس قسم کے تجربات کا اکثر اسی وضاحت اور تفصیل کے ساتھ احیا کیا جاسکتا ہے۔ اسی طرح اگر دو تمثالات حال ہی میں متلازم ہوئی ہوں تو ان کی قشری فعلیتوں کے دماغی رستے متاثر ہوتے ہیں،

---

[1] یہ یاد ہوگا کہ باب ششم میں ہم نے بیان کیا ہے کہ یہی حالات بعض التباسی ادراکات کے باعث بنتے ہیں۔ (مصنف)۔

اور ایک تمثال کے دوبارہ واقع ہونے سے دوسری کا بھی احیا ہو جاتا ہے۔ ممالک متحدہ امریکہ کی جمہوریت کی صدارت کے خیال سے فوراً ولسن کا خیال آجاتا ہے۔ اس وقت تک ہماری تمام مثالوں میں اُن تلازمات کا ذکر ہوا ہے جو دو ادراکی اعمال میں قائم ہوئے ہیں۔ ہم نے اُن تلازمات کیطرف مطلق توجہ نہیں کی جو ابتدائی طور پر تصورات یا امثال میں ہوا کرتے ہیں۔ لیکن اصل یہ ہے کہ ادراکی اور تمثیلی دونوں صورتوں میں ایک ہی اصول کام کرتے ہیں۔

ج سیاق کا اثر ہمارے روزمرہ تجربات میں متلازم خیالات و امثال ایک سلسلہ خیالات سے تعلق رکھتے ہیں، اور اس لئے مختلف ممکن خیالات میں سے کسی ایک خاص وقت میں احیا سیاق عبارت یا کلام سے معین ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر ۷ × ۹ کا خیال میرے ذہن میں آتا ہے تو ۶۳ کا خیال بھی فوراً آجاتا ہے۔ لیکن اگر ۴ × ۹ کا خیال آئے تو ۳۶ کا خیال آتا ہے۔ ۹ کا ہندسہ دونوں صورتوں میں موجود ہے لیکن بعد کا خیال اس ہندسے پر موقوف ہوتا ہے جو اس ۹ کے ہندسہ کے ساتھ پایا جاتا ہے۔ اسی طرح ایک شعر میں خاص خاص الفاظ کا احیاء موقوف ہوتا ہے الفاظ کے اس مجموعہ پر جو اس کے ساتھ موجود ہوتا ہے۔ مثلاً

"ایک ہم ہیں کہ ہوئے اتنے پشیمان کہ بس ایک وہ ہیں کہ جنھیں چاہ کے ارماں ہونگے"

اور

"ایک ہم ہیں کہ لیا اپنی ہی صورت کو بگاڑ ایک وہ ہیں جنھیں تصویر بنا آتی ہے"

ان دونوں شعروں کے دوسرے مصرعے الفاظ "ایک وہ ہیں" سے شروع ہوتے ہیں۔ یہ مجموعہ الفاظ دونوں میں سے کسی ایک مصرع کا خیال پیدا کر سکتا ہے۔ لیکن اپنے مقدم الفاظ کے سلسلہ میں ان میں سے ہر صورت میں ایک خاص سلسلۂ الفاظ خیال میں آئیگا۔ اس قسم کے حالات میں تلازم اکثر تلفظ کے حرکی رد اعمال میں ہوتا ہے نہ کہ الفاظ کی تصویروں میں۔ ہم ہمیشہ اپنے آپ کو مخصوص تلفظی حرکات کرتے ہوئے پاتے ہیں۔

سیاق کے اس عام اثر ہی کے تعلق میں مس کالکنس نے ایک اور فرق بیان کیا ہے۔ بعض تلازمی سلسلوں میں نئی تمثال قدیم تمثال کو بالکل نابود کر دیتی ہے۔ مس موصوفہ نے اس کو تلازم منقطع کہا ہے۔ ہماری تمام مثالیں زیادہ تر اسی قسم کی ہیں۔ لیکن اور صورتوں میں قدیم تمثال کا صرف ایک حصہ غائب ہوتا ہے اور باقی ماندہ حصہ نئی تمثال میں شامل

ہو جاتا ہے۔ اس کو اس نے تلازم مواظب کے نام سے موسوم کیا ہے۔ مثلاً حالت محویت میں کسی شخص کی شکل ذہن آسکتی ہے، اور اس کا رنگ کسی اور تغیر کے بغیر سفید سے سیاہ ہو سکتا ہے۔ اس تحلیل سے اصلی اور واقعی فرق واضح ہوتا ہے، اور آخری مثال سے تلازم کی ایک صورت کا خیال آتا ہے جس کو تلازم بالمماثلت کہتے ہیں۔ اس پر ہم عنقریب بحث کرینگے؛ لیکن قابل غور امر یہ ہے کہ اس تفریق سے اس اصول میں کسی قسم کا تغیر نہیں آتا جو تمثلی تسلسل پر متصرف ہے

د۔ دلچسپی اور جذباتی شرائط۔ ابھی ایک اور ایسے سبب پر بحث کرنا باقی ہے جو ایک خاص وقت میں ایک خاص خیال کے ساتھ اور خیالات کے احیا کرنے میں مذکورہ بالا اسباب سے بھی زیادہ اہم ہے۔ جن اسباب کا اس وقت تک ذکر کیا گیا ہے، وہ سب کے سب زیادہ تر ایک تلازم کے اصلی قیام کی شرائط سے تعلق رکھتے تھے۔ اس نئے سبب کا تعلق کچھ تو اسی سے ہے لیکن بڑی حد تک، اور براہ راست، یہ ان حالات کو مدنظر رکھتا ہے جن میں ایک سلسلۂ خیالات کا احیا یا اعادہ ہوا کرتا ہے۔ ہماری موقت دلچسپی یعنی ہماری توجہ کا میلان، یہ سبب ہے۔ اگر ہمارا ذہن کسی ایک خیال میں منہمک ہو، مثلاً ہم کسی مسئلہ پر غور کر رہے ہوں، یا کسی جذبہ سے مغلوب ہوں، تو جو خیالات ہمارے ذہن میں آتے ہیں، تقریباً سب کے سب اس قسم کے ہوتے ہیں، جو مسئلہ زیر غور سے متعلق ہوتے ہیں۔ غمگین حالات میں ہوتے ہیں تو ہمارے تمام خیالات غم آگین ہوتے ہیں۔ ہم کسی اور خیال کیطرف توجہ کر ہی نہیں سکتے۔ بعینہٖ یہی حالت ذہنی مشغولیت و مصروفیت میں ہوتی ہے۔ لہٰذا دلچسپی یا غرض کا تسلسل ایک ایسا اہم اثر پیدا کرتا ہے جس کی بناء پر ہم تلازمی اجتماعات میں بعض خیالات کے شمول، یا بعض کے خروج کی توجیہ کر سکتے ہیں۔ اس سے ہمکو معلوم ہوتا ہے کہ اصول تلازم، یا قشری عادت، پر گزشتہ تجربات کے اجزا کے مذکورہ بالا متغیر تعلقات، مثلاً کثرت، یا جدت ہی کا اثر نہیں پڑتا، بلکہ اس کے علاوہ اس میں ہمارے وہ نفسی طبیعی حالات بھی تغیر پیدا کر سکتے ہیں، جو توجہ اور دلچسپی میں ظاہر ہوتے ہیں۔ جہاں تک اس کو دماغ سے تعلق ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ معمولی حالات میں وہ راستے زیادہ قابل نفوذ ہوتے ہیں، جن کا تعلق تمام موجودہ دماغی اعمال سے ہوتا ہے۔ خواب کے حیرت انگیز تلون سے ہمکو اس حالت کا اندازہ ہو سکتا ہے جب کسی قسم کا کوئی مقصد ہمارے پیش نظر نہیں ہوتا، اور ہماری تلازمی مشین بیکار اور آزادانہ کام کرتی ہے۔

۷۔ مقارنت، مماثلت، تقابل، علت اور معلول۔

ماہرین نفسیات نے بالعموم تلازم کی قسموں کی طرف توجہ کی ہے۔ ان کو انہوں نے تلازم بالمقارنت، تلازم بالمماثلت، تقابل، علت اور معلول وغیرہ کہا ہے۔ یہ سب کی سب ان صورتوں میں تحویل کی جا سکتی ہیں، جن کا ہم ذکر کر چکے ہیں۔ لیکن تاریخی حیثیت سے ان کی اہمیت ان پر مختصر بحث کی موید ہے۔

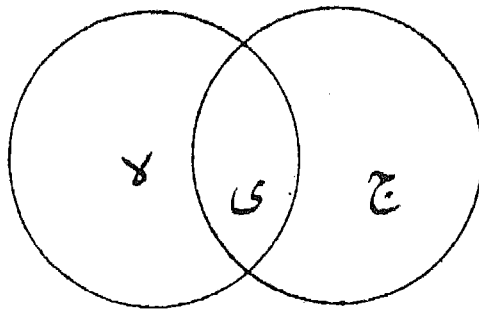
تلازم بالمقارنت بعض ان اعمال کے مشابہ ہوتا ہے، جن پر ہم اس وقت تک بحث کر رہے تھے۔ ا سے ب کا خیال آتا ہے نہ اس واسطے کہ ان دونوں میں کوئی داخلی علاقہ ہے، بلکہ صرف اس وجہ سے کہ یہ دونوں اکثر ایک دوسرے کے ساتھ واقع ہوئے تھے۔ یہ مقارنت دراصل ماہیت کے لحاظ سے ادراکی ہوتی ہے۔ دونوں اشیاء ایک ہی وقت میں حواس کے سامنے ہوتی ہیں۔ وہ حوادث بھی، جن میں علت اور معلول کی نسبت ہوتی ہے، بالعموم اسی طرح تجربے میں آتے ہیں۔ تمام تلازم ابتدائی طور پر ادراکی اشیا کی مقارنت پر موقوف ہوتا ہے، بعینہ اس طرح جیسے تمثالات ادراک پر منحصر ہوتی ہیں۔ اس کو نہ بھولنا چاہئے کہ جن اشیا کا ایک ہی وقت میں ادراک ہوتا ہے، وہ اس دلچسپی یا غرض میں بھی شریک ہوتی ہیں، جو اس وقت غالب ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے شاذ ہی ایسا ہوتا ہے کہ مقارنت تلازم کے قیام میں دلچسپی سے بے نیاز ہو کر عمل کرے۔

لیکن بعض اوقات ہمارے ذہن میں ایسے خیالات کا تعاقب و تسلسل ہوتا ہے جن کا ہم کو پہلے کسی وقت ایک ہی وقت میں تجربہ نہیں ہو سکتا۔ ایسی حالتوں میں سے بعض میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ اشیا جن پر یہ خیالات دلالت کرتے ہیں، ایک دوسری کے مشابہ ہیں، اور ان میں ایک داخلی علاقہ ہے۔ ہم ایک بالکل اجنبی آدمی سے ملتے ہیں، اور اس کو دیکھتے ہی اپنے کسی غائب دوست سے اس کی مشابہت کو معلوم کر لیتے ہیں۔ شاعروں کی سحر بیانی اور ان کے کلام کی لطافت زیادہ تر ان نازک اور غیر معمولی مشابہتوں پر موقوف ہوتی، جن کو وہ ہمارے لئے معلوم کرتے ہیں۔ مثلاً

اوپر کا تھا کون آنے والا — شبنم کے سوا چرانے والا
ہاتھ اس پر اگر پڑا نہیں ہے — بو ہے کہ تو گل اڑا نہیں ہے
نرگس تو دکھا کدھر گیا گل — سوسن تو بتا کدھر گیا گل

سنبل پیرا ماز یانہ لانا شمشاد اسی سولی پر چڑھانا
تھرائیں خواصیں صورت بید اک اک سے لگیں وہ پوچھنے
اے باد صبا ہوا نہ بتلا خوشبو ہی سنگھا پتہ نہ بتلا

وغیرہ

ذہانت اور فطنت کی نمایاں صورتوں میں اسی قسم کا تلازم شامل ہوا کرتا ہے اور اس میں کلام نہیں کہ یہ ذہنی فعلیت کی ایک حقیقی صورت ہے مشابہت اور مماثلت کے شعور کو تلازم کا مستقل مقدمہ فرض کرنا یقیناً غلطی ہے کیونکہ واقعہ یہ ہے کہ اس مشابہت کو ہم اکثر تلازم قائم ہونے کے بعد معلوم کرتے ہیں نہ کہ اس سے قبل جیسا کہ فی الواقع ہونا چاہئے اگر اس کو علت فرض کر لیا جائے۔ لیکن ہمیشہ ایسا نہیں ہوتا۔ مثلاً ہم سڑک پر ایسے اجنبی آدمی دیکھتے ہیں جو مانوس معلوم ہوتا ہے۔ لیکن ہوسکتا ہے کہ بہت دیر تک سوچنے کے بعد ہمکو اس شخص کا خیال آئے جس کی یاد وہ تازہ کر رہا ہے۔ بعض ماہرین نفسیات کا خیال ہے کہ دو مماثل چیزوں کے خیال میں دماغی فعلیتیں بھی ایک حد تک مشابہ ہوتی ہیں، اور اسی واسطے ایک کو دیکھکر دوسرے کا خیال آنا قشری عادت کی ایک اور مثال ہے (دیکھو شکل ۵۹) دماغی اعمال لا اور ج کے ساتھ لا اور ج دو مشابہ خیالات

شکل ۵۹

ہیں۔ ان دونوں دماغی اعمال میں ایک دماغی فعلیت ی مشترک ہے۔ لا کا

ل جاری ہونیکی صورت میں ممکن ہے کہ ب کی تحریک سے ج میں بھی تحریک پیدا ہو جائے کیونکہ ب اس میں بھی شامل ہے۔ اکثر اوقات دو اشیا میں بہت سی مشابہتیں ہوتی ہیں، مثلاً دو آدمیوں میں قد، شکل و صورت اور آواز کی مشابہت، لیکن اور صورتوں میں یہ مشابہت صرف ایک جز میں ہوتی ہے۔ دونوں صورتوں میں اصول توجیہ ایک ہی ہے؛

تلازم بالتقابل دراصل مماثلت اور مقارنت ہی کی بدلی ہوئی صورت ہے۔ دو اشیا اس وقت تک متقابل معلوم نہیں ہوتیں، جب تک کہ ان میں کچھ مشابہت نہ ہو۔ اس مشابہت و اختلاف کو معلوم کرنے میں بالعموم دونوں ایک ہی وقت میں تجربے میں آتی ہیں، مثلاً سفیدی اور سیاہی کے تقابل کو معلوم کرنے میں؛

اگر تلازم میں مذکورہ بالا اسباب کے علاوہ کوئی اور سبب کام نہ کر رہا ہو، تو بھی ہمارے لئے یہ پیشین گوئی کرنا ناممکن ہو جاتا ہے کہ ایک خاص وقت میں کونسا خیال ہمارے ذہن میں آئیگا۔ لہٰذا قانون تلازم اصول پیشین گوئی نہیں بلکہ یہ ایک ضابطہ ہے جس سے ہم کو ان اثرات کا علم ہو جاتا ہے جو ہمارے خیالات کی ترتیب و تسلسل پر متصرف ہیں؛

مخیلہ کی عصبی بنا مخیلہ کی عصبی بنا کے متعلق دو مختلف نظریئے ہیں۔ ان کی طرف ہم پہلے اشارہ کر چکے ہیں۔ ایک کے مطابق مخیلہ اُن ہی قشری حصوں کی فعلیت پر موقوف ہوتا ہے، جو ادراک میں عمل کرتے ہیں، اور ان دونوں میں عصبی فرق صرف عصبی تہیج کی شدت کا ہوتا ہے۔ اس شدت کے فرق کے ساتھ ان تلازمی رقبوں کی وسعت میں بھی فرق ہوتا ہے، جو اس میں شامل ہوتے ہیں۔ دوسرے نظریئے کے نزدیک یہ قشری حصے بعض اہم خصوصیات کے لحاظ سے مختلف ہوتے ہیں، اور ہر حس کے اعمال کے مخیلہ کے رقبہ جات ان حصوں کے کناروں کے ساتھ ساتھ ہوتے ہیں، جو اس حس کی تحریکات وصول کرتے ہیں۔ یہ نظریہ بعض ایسے اشخاص کے طبی معاینہ پر مبنی ہے جن کا ذکر کیا جا چکا ہے۔ ان اشخاص کا ادراک تو صحیح ہوتا تھا، لیکن یہ ذہنی تمثالات قائم نہ کر سکتے تھے۔ اس نظریہ کے حامی اپنی تائید میں بعض دیگر مبہم طبی واقعات، اور ان دونوں حالتوں کے ذہنی اختلاف کے متعلق اپنے تاملی نتائج کی شہادت کو پیش کرتے ہیں۔ لیکن اس مسئلہ کو اس وقت تک زیر بحث اور مختلف فیہ ہی سمجھنا چاہیئے، اگرچہ ہمارا خیال یہ ہے کہ ان طبی واقعات کی توجیہ اس سے مختلف ہو سکتی ہے، جو اس دوسرے نظریئے کے قائلین نے بیان کی ہے۔ بہرکیف

یہ یقینی معلوم ہوتا ہے کہ تخیل کے معمولی اعمال میں احساسات کے معلومہ رقبہ جات بھی ایک حد تک شامل ہوتے ہیں۔ دماغ کے ان حصوں کو ہم باب دوم کی طرف رجوع کرنے سے معلوم کر سکتے ہیں ؛

مخیلہ کی تخلیق اور اس کے وظائف

تمام جسمانی فعلیتوں کی طرح تخیل کے وظیفہ کو بھی صحیح طور پر سمجھنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ بحد امکان اس کی تخلیق اور نفسی طبیعی اعمال میں اس کے ظہور کی شرائط پر غور کیا جائے ؛

گزشتہ ابواب میں ہم نے اپنے اس خیال کی شہادت پر غور کیا ہے کہ شعور کا ظہور اس وقت ہوتا ہے جب جسم کے خالصتہً عضویاتی آلات اس کی زندگی کی ضروریات کے لئے ناموزوں و نامناسب ثابت ہوتے ہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ جسم پیدائش ہی کے وقت سے بعض مستقل احساسی حرکی عصبی راستوں کے مسلح ہوتا ہے ؛ اور ان کے ذریعے سے وہ بعض ابتدائی ہیجات کا مناسب طریق سے جواب دے سکتا ہے۔ یہ بھی ہمکو معلوم ہو چکا ہے کہ جہاں یہ جوابات ناکافی ثابت ہوتے ہیں وہاں احساسی شعور ظاہر ہو جاتا ہے، اور اس طرح سب سے پہلے غیر واضح احساسی اعمال اور ان کے بعد ابتدائی ادراک کا دور دورہ شروع ہوتا ہے۔ توجہ کی بحث میں ہم نے دیکھا ہے کہ ذہن ان ابتدائی ادراکی مفردات پر عمل کر کے کس طرح ان کو کثرت صفات و اشیا میں تحلیل کر لیتا ہے اور ان ہی صفات و اشیاء سے بالغ العمر انسان کی دنیا مرکب ہوتی ہے۔ لہٰذا مخیلہ کے ظہور اور وظیفہ کو معلوم کرنے کے لئے ہمکو یہ یاد رکھنا چاہئے کہ زندگی شروع کرتے وقت ہی سے جسمانی فعلیتیں ترقی پذیر ہوتی ہیں، اور احساسی حرکی فعلیتیں تو خاصکر پورے زوروں پر ہوتی ہیں۔ ہر احساسی تہیج حرکات کا باعث ہوتا ہے اور یہ حرکات پھر نئے احساسات پیدا کرتی ہیں۔ ترقی پذیر تطابقات کے اس دور میں تمثال رونما ہوتی ہے، اور اگر ہمارے گزشتہ مفروضات ہر قسم کے واقعات کے لئے صحیح ہیں، تو اس میں شبہ نہیں کیا جا سکتا کہ تمثال بھی جسم کی کسی ایسی ضرورت کا نتیجہ ہوتی ہے جسکو وہ تمام اعمال پورا نہیں کر سکتے جن پر ہم اس وقت تک بحث کر چکے ہیں، اور اصل وجہ بھی یہی ہے۔ تمثالات کے بعض وظائف کو معلوم کرنے کے لئے ہمکو ادراکی اعمال کی قابلیتوں کی حدود کو مشاہدہ کرنے کی ضرورت ہے ؛

ادراک ذاتِ مُدرِک کو اس قابل بناتا ہے کہ وہ اپنے شعور میں ان اشیا کو داخل کرے جو اس کے سامنے موجود ہیں۔ لیکن اگر ہمارا شعور ادراکی درجہ سے آگے ترقی نہ کرے تو ظاہر ہے کہ ہم اپنے ماحول کی ضروریات و مواقع کے مطابق جوابات کی منتظم و معقول حرکات نہیں کرسکتے۔ عقل تامل ناممکن ہوا جاتا ہے۔ ہماری زندگی ہمیشہ زمانہ حال میں بسر ہوتی، اور ہمارا ذہن ماضی یا استقبال کی طرف سے بالکل اندھا ہو جاتا۔ تمثال اپنی پیش بینی اور پس بینی کی قابلیت کی وجہ سے ان دونوں اہم اعمال کا نفسیاتی ذریعہ بنتی ہے۔

اگر ہمارا جسم پوری طرح اپنی قسمت کا مالک ہے تو لازم ہے کہ اس میں ایک خاص مہیج کی تحریک پر ان تمام معلومات کو جمع کرنے کی قابلیت ہو جو اس نے گذشتہ تجربوں میں حاصل کی ہیں، اور اس طرح اس کے جواب میں صرف ظاہری فعل کا حقیقی میلان ہی نہ ہونا چاہئے کیونکہ یہ میلان تو خود مہیج میں بھی ہوتا ہے، بلکہ اس میں حرکت کے ان تمام میلانات کا اظہار و استحضار ہونا چاہئے جو گزشتہ تحریکات سے اثر پذیر ہونے کے نتائج کے طور پر باقی رہ جاتے ہیں۔ جب تک اس قسم کا جسمانی انتظام نہ ہو جس سے ہر فعل میں مناسب طریق سے گزشتہ تجربات کا نتیجہ ظاہر ہو، اس وقت تک انسان کے افعال اتفاقی اضطرارات کے درجہ سے آگے نہیں بڑھ سکتے۔ یہ ظاہر ہے کہ محض ادراک میں کسی ایسے مقام اجتماع کی گنجایش نہیں جس پر ایک خاص فعل میں تمام گزشتہ تجربات لاکر جمع کئے جاسکیں، اور توفیقی جوابات اسی کے مقتضی ہیں، حالانکہ، جیسا کہ ہم گزشتہ باب میں دیکھ چکے ہیں، ادراک میں گزشتہ شعور کا نتیجہ شامل ہوتا ہے۔ تمثال کے بغیر ہم بہت سے مناسب و موزوں ردِ اعمال کرسکتے ہیں لیکن ہم میں اس سے بھی زیادہ ناموزوں و نامناسب ردِ اعمال کرنے کی قابلیت ہونی چاہئے ورنہ عقل کی ترقی ناممکن ہو جاتی ہے[1]

اس کا ماحصل یہ ہے کہ تمثال ایک ابتدائی نفسی عمل ہے جس کے ذریعہ سے

---

[1] میدان عقل میں حیوانات کی واماندگی کو بالعموم مثال و تمثال کے اعمال میں قلت ترقی کا نتیجہ سمجھا جاتا ہے۔ (مصنف)۔

ہم ضرورت کے وقت گزشتہ تجربات ذہن میں لاتے ہیں اور اسی کی وساطت سے ہم مستقبل کی پیش بینی کرتے ہیں۔ اگر میں یہ یاد کرنا چاہوں کہ کل میں نے کیا پڑھا تھا تو یہ عمل ان تمثالات کے احیاء سے ہوسکتا ہے جو ان تجربات کو ظاہر کرتی ہیں۔ اگر میں کسی کام کے دو یا زائد مختلف طریقوں میں کسی ایک انتخاب کرنا چاہوں تو یہ انتخاب بھی تمثالات ہی کے ذریعے سے ہوتا ہے۔ یہ تمثالات کسی قسم کی ہوسکتی ہیں لیکن مولف ہذا کی حالت میں یہ زیادہ تر بصری (اشیا یا مناظر کی تمثالات) اور الفاظ کی سمعی حرکی ہوتی ہیں کیونکہ میرا تمام فکر ان ہی کے ذریعے سے ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ ہوسکتا ہے کہ یہ بہت غیر واضح ہوں اور ان کی احساسی تفصیل ان معنوں میں غائب ہو جن پر یہ دلالت کرتی ہیں۔ ان کی صورت خواہ کچھ ہی ہو ان کی مدد سے ہمارے حواس ظاہری عالم شہود کا طوق عبودیت اتار کر اس قدر آزاد ہوجاتے ہیں کہ بوقت ضرورت قیود زمان و مکان سے تجاوز کر جائیں ؛

جن علوم و فنون، روایات و مذاہب میں انسان نے وسیع معنوں میں تخیل کو استعمال کیا ہے ان پر ہم بعد کے کسی باب میں بحث کرینگے۔ اس وقت ہم اس عمل کی ابتدائی حیثیتوں پر غور کر رہے ہیں ؛

اگر ہم نے اپنے مخیلہ کے بڑے وظیفہ کی تشخیص درست کی ہے تو ہمکو یقین ہوجانا چاہئے کہ انسان کی شعوری زندگی میں اس کا پہلا ظہور بہت پہلے ہوتا ہے۔ ہمارے لئے یہ ممکن نہیں کہ ہم حیات ذہنی کی ترقی میں اس وقت کو معلوم کریں جب احساسی حرکی فعلیتوں کے غیر معین مجموعوں (جو بچے کے پہلے تجربات کے ساتھ مخصوص ہوتے ہیں) میں تمثال واضح طور پر متمیز ہوتی ہے۔ لیکن ہم وثوق کے ساتھ یہ کہہ سکتے ہیں کہ بعض حواس میں اس کی شروعات اس وقت ہو جاتی ہیں جب ارادے کی غیر مشتبہ علامات ظاہر ہوتی ہیں یعنی اکثر بچوں میں بارھویں ہفتہ کی عمر میں ؛

مخیلہ کا تعلق حواس کی کارفرمائی کے ساتھ

مخیلہ کی ترقی ایک حد تک ادراک کی ترقی کے متوازی ہوتی ہے۔ اور یہ تو ہم پہلے کہہ ہی چکے ہیں کہ مخیلہ کو ادراک سے بہت گہرا تعلق ہے۔ معلوم ایسا ہوتا ہے اگرچہ اس کے لئے کافی شہادت موجود نہیں کہ اگر کسی آلہ حس کو بہت مدت تک استعمال نہ کیا جائے تو اس خاص احساس کے

مخیلہ میں ترقی نہیں ہوسکتی۔ اس عام بیان کی تائید کے لئے ہمکو صرف یہ معلوم کرنے کی ضرورت ہے کہ جس مخیلہ کو ہم سب زیادہ ترین صحت کے ساتھ قائم کرسکتے ہیں، وہ ہوتا ہے جس کا تعلق زیادہ مانوس اور عام اور اکی اعمال مثلاً دیکھنے سننے، حرکت کرنے اور چھونے سے ہے۔ ان کے مقابلے میں حرارت، بو اور ذائقہ کی تمثالات نسبتہً ضعیف ہوتی ہیں۔ اس کے علاوہ جو بچے پانچ برس کی عمر سے قبل آنکھوں محروم ہو جاتے ہیں، ان کی بصری تمثالات میں بھی بالعموم غائب ہو جاتی ہیں۔ اس سے بھی تمثال اور آلہ حس کی فعلیت میں تعلق ظاہر ہوتا ہے۔ بہر صورت ہم کو یہ ماننا پڑتا ہے کہ ہم میں مخیلہ کی ہر قسم کے لحاظ سے بہت اختلاف ہے جس کو ہم بالعموم استعمال کرتے ہیں۔ آلات حس کی فعلیتوں کے ذریعے سے اس اختلاف کی قابل تشفی توجیہ نہیں ہوسکتی۔ ممکن ہے کہ ہم آنکھ اور کان کو اکثر، اور بظاہر کامیابی کے ساتھ، استعمال کرتے ہوں اور لہذا ہمارے مخیلات زیادہ تر بصری اور سمعی ہوں۔ اس قسم کے اختلافات غالباً محض قشر کے ناقابل تخصیص جسمانی اختلافات پر موقوف ہوتے ہیں۔

مخیلہ کی تربیت اگر ہم مخیلہ کی کسی خاص قسم مثلاً بصری کی ترقی کی مخصوص صورت پر غور کریں تو ہم دو مختلف میلانات معلوم کرسکتے ہیں (۱) ان اشیا کی تعداد میں زیادتی جن کا استبصار ہوسکتا ہے، اور (۲) تمثال کی وضاحت، تفصیل اور ثبات و استقلال میں اضافہ۔ یہ دیکھکر حیرت ہوتی ہے کہ کس قدر کم منتظم مشق اور کوشش سے اس استبصار کی قابلیت میں ترقی ہوتی ہے۔ اس عمل پر ہفتہ بھر تک ہر روز چند منٹ صرف کرنے سے ایک شخص ایک مرکب چیز، مثلاً کسی بڑی عمارت کی شکل و صورت، جسامت اور رنگ وغیرہ کا نہایت مفصل اور صحیح استبصار کرنا سیکھ سکتا ہے اگرچہ شروع شروع میں یہ تمثالات اکثر نسبتہً مبہم، ضعیف اور غیر ثابت ہونگی اور ان میں رنگت کی وضاحت اور صحت، شکل و صورت کی تفصیل، اور جسامت کی مناسب وسعت کی کمی ہوگی۔ بعینہ اسی طرح کا نقص اور قسم کے مخیلات میں بھی پایا جاتا ہے، لیکن ان میں بھی مشق سے یہ تمام خامیاں رفع ہو جاتی ہیں، اور اسی طرح کی ترقی شروع ہو جاتی ہے۔

لیکن مخیلہ کی اہم ترقی کو اس قسم کے تغیرات پر غور کرنے سے معلوم نہیں کیا جاسکتا۔ ان تغیرات کا علم ہمکو اس وقت ہوتا ہے، جب اس پر مجموعی نفسی طبیعی فعلیت سے

قطع نظر کر کے بحث کی جاتی ہے۔ ضروری بات یہ ہے کہ اس کو استعمال کرنے کی مہارت ہو جائے' اور جسم کی ضروریات کو پورا کرنے میں اس کی کامیابی میں ترقی ہو۔ اس کے بڑے وظیفہ کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں' یعنی یہ ایک نفسی طریقہ ہے جس سے ہم شعوری طور پر اپنے افعال میں گزشتہ تجربات کے نتائج کو مجتمع کرنے کے قابل ہوتے ہیں' اور جس کے ذریعے سے ہم ماضی کی روشنی میں مستقبل کی پیش بینی کر سکتے ہیں ؛

اس وظیفہ کو آسانی' جلدی اور کامیابی کے ساتھ پورا کرنا وہ غائت ہے' جسکی طرف مخیلہ کی تمام ترقی اس وقت مائل ہوتی ہے' جب ہم بحیثیت ماہر نفسیات' قصداً اپنی تمام کوششوں کو اس کے لئے وقف کر دیں' اور اس حالت میں بھی جب روزمرہ عملی زندگی میں ہماری توجہ کسی کام کے کرنے میں مصروف ہو اور کم از کم اس وقت کے لئے اس کے وسائل سے بے خبر ہو ؛

کسی گزشتہ باب ہم اس ارتقا کا خاکہ پیش کر چکے ہیں۔ اس وقت ہم بعض واقعات کی طرف اشارہ کرینگے' اور اس عمل کی ایک یا دو مثالیں بیان کرینگے۔ اگر میں کسی قضیہ کو نہایت پرزور اور صاف الفاظ میں بیان کرنا چاہتا ہوں' تو میں الفاظ کی سمعی حرکی تمثالات کو ذہن میں لاتا ہوں۔ اس میں شک نہیں کہ میں اور قسم کے مخیلات بھی استعمال کرسکتا ہوں' اور ان کے استعمال سے ان تعلقات پر کوئی اثر نہ پڑیگا جن پر ہم غور کر رہے ہیں۔ لیکن مصنف ہذا سمعی حرکی مخیلہ استعمال کرتا ہے' جیسے کہ ہم میں سے اکثر اسی قسم کے حالات میں کیا کرتے ہیں۔ الفاظ کی ان تمثالات میں سے میں اس مجموعے کا انتخاب کرتا ہوں' جو مجھکو زیادہ مناسب اور موثر معلوم ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس میں میری کامیابی ایک حد تک ان تمثالات کی وسعت اور بہتات پر مشروط ہوگی' جن کا میں اختیار کرتا ہوں۔ ہم بعض اوقات کہا کرتے ہیں کہ فلاں شخص کا ذخیرۂ الفاظ بہت بڑا ہے۔ ہماری اوپر کی مثال میں میرے الفاظ کا ذخیرہ بڑا ہونے کا مطلب' خالصتہً نفسیاتی حیثیت سے' یہ ہوگا کہ میں ان الفاظ کی سمعی حرکی تمثالات کے بڑے اور موثر مجموعے پر متصرف ہوں ؛

بچپن میں لفظی قسم کا مخیلہ لازمی طور پر وسعت میں محدود اور فعلیت میں سست ہوتا ہے۔ جوانی کی عمر کو پہونچنے کے بعد اس کی وسعت میں بالعموم زیادتی ہو جاتی ہے' لیکن اگر اس کو استعمال کرنے کی مشق نہ کی جائے' تو بہترین اور سب سے زیادہ پُرمطلب

الفاظ کو معلوم کرنے میں بہت دقت اور کوشش صرف ہوتی ہے۔ مخیلہ کی تربیت کا اصلی اور یقینی طریقہ یہ ہے کہ اس کو تحریر یا تقریر میں استعمال کیا جائے۔ ہر جگہ کی طرح یہاں بھی مشق و تمرین کامیابی کو حاصل کرنے کا ذریعہ ہے۔ اس مخیلہ کا اصلی مصرف کسی کام میں صرف ہونا ہے! اس میں ترقی کرنے اور اس کو قابل اعتبار اور کامیاب بنانے کا واحد طریقہ یہ ہے کہ اس کو استعمال کیا جائے۔ بعض وجوہ سے (جن پر ہم اس وقت بحث نہ کرینگے لیکن جو اکثر جذبی حالات و کیفیات کا نتیجہ ہوتے ہیں) یہ ضروری نہیں کہ جو ذخیرہ الفاظ تحریر کے لئے وسیع ہے، وہ تقریر کے لئے بھی وسیع ہو اور بالعکس۔ اگر ہم بہترین نتائج حاصل کرنا چاہتے ہیں، تو ان میں سے ہر ایک قابلیت کے لئے مختلف اور الگ تربیت کی ضرورت ہوتی ہے۔

مخیلہ اور حرکی عادات

جب ہم اصول عادت پر بحث کر رہے تھے تو ہم نے کہا تھا کہ مذکورہ بالا قسم کے تمام تطابقات مشق کے زیر اثر قسری ہونے کی طرف مائل ہوتے ہیں، اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ شعور غائب ہو جاتا ہے۔ اگر یہ بیان ہر صورت پر قابل اطلاق ہے تو ظاہر ہے کہ ہماری مثال یعنی لسانی اظہار کے عمل میں بھی اسی قسم کا میلان ہونا چاہئے۔ ہمارے نزدیک یہ واقعہ ہے اور ذرا غور و فکر سے اس خیال کی تصدیق ہو سکتی ہے۔ اس مسئلہ پر مفصل بحث کرنے کا موقع اس وقت آئیگا جب زبان اور استدلال کے تعلق پر غور کیا جائیگا لیکن اس وقت اس کے متعلق کچھ کہنا بے جا نہ ہوگا۔

ہمارے لسانی اظہار میں جس قدر زیادہ مانوس خیالات اور مواقع شامل ہوتے ہیں، معین مخیلہ کا شعور اسی قدر زیادہ غیر واضح اور غیر متمیز ہوتا ہے۔ ایک طالب علم سوال کرتا ہے "جنگ عظیم کب شروع ہوئی؟" اور میں فوراً بغیر کسی معین شعور کے جواب دیتا ہوں "اگست ۱۹۱۴ء"۔ لیکن جب نسبتہً غیر مانوس خیالات کا اظہار کیا جائے، یا جب ہمارے ذہن میں مختلف جوابات آئیں تو میں اپنے مخیلہ سے فوراً واقف ہو جاتا ہوں۔ لیکن یہ ضروری نہیں کہ یہ مخیلہ ہمیشہ لفظی ہی ہو، البتہ جب یہ مطلوبہ تطابق خالصتہً یا تقریباً خالصتہً عادی طریقے سے نہیں کیا جا سکتا تو یہ مخیلہ لازمی طور پر کوئی نہ کوئی مخصوص صورت اختیار کر لیتا ہے۔ اگر وہ تمام مواقع، جن سے ہمکو بولنے میں سروکار ہوتا ہے، نسبتہً غیر ثابت اور متغیر ہونے کی بجائے زیادہ مستقل ہوتے تو یہ شبہ کرنے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ بولنے کا فعل بھی چلنے

کی طرح لازمی طور پر قسری ہو جاتا، اور جزئی طور پر تو اب بھی قسری ہی ہے۔
مختصراً ہم اس طرح کہہ سکتے ہیں کہ تمام تخیلات ادراکی فعلیتوں کا نتیجہ ہوتے ہیں، اور اس وجہ سے ان کا ظہور زیادہ تر ادراکات ہی پر موقوف ہوتا ہے۔ اس میں ترقی اس طرح ہو سکتی ہے کہ ان پر متصرف ہونے کے اعمال میں ان کو استعمال کیا جائے ان کے اصلی وظائف کو ترقی دینے کا اس کے سوا اور کوئی طریقہ نہیں یہی وجہ ہے کہ یہ ان احساسی اعمال میں بہت زیادہ کثرت سے پیدا ہوتے ہیں جو حیات انسانی کے لئے بہت اہم ہیں۔ موثر عادات کے قائم ہو جانے کے بعد ان کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔

حافظہ

حافظہ اور تخیل جن ذہنی واقعات اور کیفیات پر ہم نے گزشتہ باب میں تخیل کی مثالوں کی حیثیت سے، غور کیا ہے ان کے بہت بڑے حصے کو حافظہ کی مختلف صورتیں کہنا زیادہ مناسب ہوگا۔ روزمرہ گفتگو میں ہم حافظہ سے وہ اعمال مراد لیتے ہیں جن میں کسی نہ کسی طریق سے یادداشت ظاہر ہوتی ہے۔ چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ مجھے یاد ہے کہ دہلی کا غدر ۵۷ء میں ہوا۔ آنکھ کو سانس کے ساتھ ضرت دینے سے چھین حاصل ہوتا ہے کل آسمان ابرآلود تھا۔ وغیرہ۔ ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ مجھے یاد ہے کہ میں نے فلاں موقعہ پر فلاں شخص سے یہ بات کہی تھی۔ ظاہر ہے کہ یہ تمام محاکاتی تخیل کی مثالیں ہیں کیونکہ ان میں محاکاتی مخیلہ شامل ہے۔ ان تمام مثالوں پر غور کرنے سے ہکو اس بات کا یقین ہو جانا چاہئے کہ شعوری حافظہ اور تخیل میں کم از کم تمثال مشترک ہے۔

لیکن اگر حافظہ کو محدود معنوں میں استعمال کیا جائے تو اس میں اور محض تخیل میں ایک بہت بڑا فرق ظاہر ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حافظہ کی بحث کو ہم نے ایک خاص باب کے لئے مخصوص کیا ہے۔ ہوسکتا ہے کہ ہمارے ذہنوں میں ان گنت مماثل یا بعینہ ایک جیسی تمثالات خطور کرتی رہیں، لیکن اگر ہم ان کو اس حیثیت سے شناخت نہ کریں کہ وہ پہلے ہمارے تجربے میں آچکی ہیں تو محدود معنوں میں اس تمام عمل کو حافظہ کا عمل نہیں کہہ سکتے۔ حافظہ گزشتہ تجربات کو صرف مستحضر ہی نہیں کرتا، بلکہ اس کی وجہ سے ہکو یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ تمام خیالات جن کا اس وقت استحضار ہو رہا ہے کسی وقت ہمارے تجربے میں آچکے ہیں۔ اگر میں ولایت کے سفر کرنے یا نہ کرنے پر غور کر رہا ہوں تو وہ تمام خیالات جو میرے ذہن میں آتے ہیں، وہ ہوتے ہیں جن کو میں نے کسی وقت حاصل کیا تھا،

اور جن کا اب احیا ہو رہا ہے۔ دوسرے الفاظ میں اس کو اسطرح بیان کیا جائے گا، کہ تکوینی یا محاکاتی اعمال تمثل کارفرما ہو رہے ہیں۔ لیکن یہ بھی ممکن ہے کہ میری تمام توجہ ان خیالات کو زمانہ آئندہ کیطرف منسوب کرنے کے لئے وقف ہو اور کسی وقت بھی یہ خیال نہ آئے کہ یہ گزشتہ تجربے میں بھی آچکے ہیں۔ ولایت مجھکو بہت دلچسپ ملک معلوم ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ اس بات پر منحصر ہے کہ میں نے پہلے اس کے متعلق معلومات حاصل کی ہیں۔ لیکن یہ بعید نہیں کہ اس بات کو اس کے متعلق سوچنے میں نظر انداز کر دیا جائے۔ اس تمام تقریر کا ماحصل یہ ہے کہ شعور میں خیالات وافکار کے دوبارہ ظاہر ہونے اور حافظہ میں فرق یہ ہے کہ موخر الذکر میں ہم ان خیالات وافکار کو خود اپنے گزشتہ تجربے کے اجزاء کی حیثیت سے شناخت کر لیتے ہیں۔ تمام شعوری حافظہ محاکاتی تخیل ہوتا ہے، لیکن ہر ایک محاکاتی تخیل، حافظہ نہیں ہوسکتا۔

حافظہ کی تعریف اب ہم حافظہ کی تعریف پہلے کی نسبت زیادہ صحت کے ساتھ، جیمس کے الفاظ میں، اس طرح کر سکتے ہیں کہ" حافظہ کسی ایسے واقعہ کا علم ہے، جس کے متعلق ہم نے بعد میں غور نہ کیا ہو اس کے ساتھ ہمکو اس بات کا بھی علم ہو کہ ہم پہلے اس پر غور کر چکے ہیں، یا یہ پہلے کبھی ہمارے تجربے میں آچکا ہے"

طریق احیا ہم کو اس تعریف کے مطابق حافظے کے ایک خاص مثال لے کر غور کرنا چاہئے۔ فرض کرو ہم یہ ذہن میں لانا چاہتے ہیں کہ ہم ماہ گزشتہ کی پندرہویں تاریخ کو صبح دس بجے کیا کر رہے تھے۔ اس کے لئے بالعموم ہمکو یہ معلوم کرنا پڑتا ہے کہ گزشتہ ماہ کس دن شروع ہوا تھا۔ یہ اس وقت تک معلوم نہیں ہوسکتا، جب تک ہمکو اس کا علم نہ ہو کہ ماہ رواں کا پہلا دن کون سا تھا۔ فرض کرو کہ اس طریق سے ہم اس نتیجہ پر پہونچے کہ گزشتہ ماہ کی پندرہویں تاریخ سہ شنبہ کو تھی۔ اب اگر ہماری روزمرہ زندگی کا ایک مقررہ پروگرام ہے تو صرف اسی سے ہمکو اس دن دس بجے صبح کے شغل و مصروفیت کا بھی علم ہو جائیگا۔ چنانچہ کچھ دیر سوچنے کے بعد ہمکو یاد آتا ہے کہ ہم اس وقت کتب خانہ میں نفسیات کی کتاب کا مطالعہ کر رہے تھے۔ دماغ پر ذرا اور زور ڈالنے سے ہمکو یہ بھی یاد آسکتا ہے کہ اس وقت وہاں کون کون اشخاص موجود تھے، اور یہ کہ اس وقت ہم کون سی بحث پڑھ رہے تھے۔

حافظہ اور تلازم یا محی عادت

اس تحلیل کے نتائج حافظہ کی ہر صورت پر صادق آسکتے ہیں یعنی یہ کہ حافظے کے خیالات یا تمثالات کا احیا ان خیالات و افکار کے ذریعہ سے ہوتا ہے جو ان سے متلازم ہوتے ہیں۔ پچھلی مثال میں جو سوال ہم سے کیا گیا تھا، اس کے جواب کے لئے ہم ان افکار کو یاد کیا جن کے متعلق ہمکو علم تھا کہ وہ اس جواب کے ساتھ متلازم ہیں۔ اس طرح آہستہ آہستہ ہمکو اس خاص وقت کی مصروفیت کا علم ہو گیا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ حافظہ کا عمل اصول تلازم کے مطابق ہوتا ہے، اور یہ اصول گویا مخ کے قشری اعمال کے قانون عادت کا ہم معنی ہے۔ اس پر ہم کسی گزشتہ باب میں بحث کر چکے ہیں۔ اس مسئلہ کا عضوی یا قی پہلو ان واقعات و حالات میں عیاں ہوتا ہے، جہاں یہ احیا مخصوص افکار و خیالات کی بجائے حرکی اعمال کی صورت اختیار کرتا ہے۔ اگر کوئی میرے دوست کا پتہ پوچھے تو اس کا جواب میں الفاظ کے ذریعے سے دونگا، اور یہ جواب اکثر بغیر کسی ماقبل تمثلی عمل کے ہوگا۔ جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، نظام عصبی کے اکتسابی میلانات عمل کو محفوظ رکھنے کو اصطلاح میں عضوی حافظہ کہتے ہیں۔

حافظہ اور مخیلہ

اگر ہم اپنے شعوری حافظہ کے ذہنی مواد پر اور غائر نظر ڈالیں تو ہمکو معلوم ہوتا ہے کہ یہ بصری، سمعی، حرکی وغیرہ تمثالات سے مرکب ہوتا ہے۔ جب ہم اپنی کوشش میں کامیاب ہو جاتے ہیں، اور ہمکو یہ یاد آجاتا ہے کہ ہم اسوقت کتب خانہ میں تھے، تب ہمکو معلوم ہوتا ہے کہ فکر کے مواد میں صرف تمثالات ہی نہ تھیں، بلکہ اسکے علاوہ ہمکو یہ بھی علم ہو جاتا ہے کہ یہ تمثالات ایک خاص قسم کی تھیں۔ جس قدر زیادہ مفصل اور معتبر یہ یاد ہوتی ہے اسی قدر بھرپور یہ تمثالات ہوتی ہیں، اور اسی قدر صحت کے ساتھ ان زمانی و مکانی تعلقات کا استحضار ہوتا ہے، جو اصلی تجربے میں ہمارے شعور میں تھے۔ لیکن بعض اشخاص اپنے ہر قسم کے فکر میں، یہاں تک کہ احیا کے عمل میں بھی، ایسے مخیلات کا استعمال کرتے ہیں، جو بہت مختصر، غیر ثابت اور غیر مستقل ہوتے ہیں۔ ان کے نزدیک احوال شعور کے معنی بہت اہمیت رکھتے ہیں، اور اس وجہ سے وہ اس کے اور پہلوؤں کی طرف سے بہت بے پرواہ ہوتے ہیں۔

حافظہ اور شناخت

حافظہ کی اس مثال میں جس کی ہم تحلیل کر رہے ہیں، ایک اور خصوصیت

نظر آتی ہے۔ مثلاً ازم افکار کی مدد سے جب ہم اُس خاص وقت میں اپنے افعال و اعمال کو یاد کر لیتے ہیں اور جب وہ مخیلہ شعور میں واضح ہو جاتا ہے جو اس موقع و محل کو مستحضر کرتا ہے تو اس کے بعد ضروری یہ ہے کہ ہم اُن افکار کے معنوں کو جو ہمارے پیش نظر ہوتے ہیں اس حیثیت سے شناخت کریں کہ وہ اُس تجربے کی نمایندگی کر رہے ہیں جسکا ہم نے احیا کیا ہے۔ ہم نے کچھ دیر پہلے ہی شناخت پر بہت زور دیا ہے کہ یہی وہ خصوصیت ہے جو حافظہ کو تخیل سے ممتاز کرتی ہے۔ یہ شعور کی انتہائی اور ناقابل تحلیل خاصیت معلوم ہوتی ہے۔ اس کی تحلیل میں کسی قدر دشواریاں کیوں نہ ہوں اس کی اساسی اہمیت سے کوئی انکار نہیں کر سکتا۔ لہذا ہمکو چاہیے کہ اسس کو پیش نظر رکھیں۔

حافظہ بحیثیت شناخت کے نتیجہ کے

بحیثیت مجموعی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہماری تعریف کے مطابق حافظہ شناخت کے ایک ابتدائی عمل کا نتیجہ ہے اور یہ عمل اگرچہ اس وقت اس فعلیت کا مالک کلی نہیں لیکن پھر بھی حافظہ کے فعل کی ہر صورت کے ساتھ ایک اساسی اور لازمی خصوصیت کی حیثیت سے موجود رہتا ہے۔ مثلاً اگر ہم شیرخوار بچوں کے افعال پر غور کریں تو ہمکو بہت جلد ہی اشیاء کی شناخت کی شہادت مل جاتی ہے۔ چنانچہ ماں کے چہرے دودھ کی بوتل کپڑے پہنانے اور اتارنے میں لمس کے احساسات کی شناخت وہ اس عمر میں کرتے ہیں جب یہ فرض نہیں کیا جا سکتا کہ شعور کے عام اساسی سلسلے میں کوئی ایسا مخیلہ منفصل ہو گیا ہے جسکو حافظہ کہا جا سکے۔ لہذا ظاہر ہے کہ شناخت کا عمل ان شعوری واقعات اور کیفیات کے ساتھ شروع ہوتا ہے جو زیادہ تر احساسی اور ادراکی قسم کی ہوتی ہیں۔ اس کے برخلاف شناخت کی جس قسم پر ہم نے اب تک بحث کی ہے اس کا تعلق ان استحضاری فعلیتوں سے ہے جو مرکزی طور پر پیدا ہوتی ہیں۔

حسی شناخت کی شرائط

جب ہم ان عصبی شرائط پر غور کرتے ہیں جن پر بچے کی احساسی شناخت منحصر ہوتی ہے تو ہمکو فوراً معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ شناخت دراصل نظام عصبی کے ان راستوں کے دوبارہ تہیج پر موقوف ہوتی ہے جن کو ہیجانات پہلے قطع کر چکے ہیں۔ اس تہیج سے جو عضوی ردعمل پیدا ہوتا ہے وہ شعور میں ایک صدا ئے بازگشت کا باعث ہوتا ہے اور غالباً یہیں سے شناخت کی ابتدا ہوتی ہے۔ اگر ہم شناخت کی اس صورت پر ان صورتوں کے ساتھ غور کریں جو ہم نے

عادت کی بحث میں بیان کی ہیں تو ہم اس زیر بحث عمل کی ترقی کے طریقے سے اور اچھی طرح واقف ہو جائینگے، اور ہم فوراً یہ کہہ سکینگے کہ شناخت کو (ضمناً یا صریحاً) ادراک اور حافظہ سے لے کر استدلال تک ہر قسم کے وقوفی اعمال میں بہت اہمیت حاصل ہے۔

اس بچے کی مثال لو جو اپنی ماں کو شناخت کرنا سیکھنا شروع کرتا ہے۔ ابتدا میں جب اس کی ماں دودھ پلانے کے لئے اٹھاتی ہے تو بصری، لمسی اور ذوقی تحریکات سے مختلف حرکات پیدا کرتی ہیں اور یہ حرکات بالکل غیر منظم اور حسب درجہ متغیر ہوتی ہیں۔ لیکن احساسی ارتسامات کی تکرار کے ساتھ ساتھ خوشگوار نتائج بھی تجربے میں آتے ہیں۔ لہذا یہ حرکات اس طریقے کے مطابق جس کو ہم پیچھے کہیں بیان کر چکے ہیں منظم مجموعات کی صورت اختیار کرتی ہیں اور بعد کے تجربوں سے ان کی مزید تقویت ہوتی ہے۔ چنانچہ اٹھائے جانے کی امید میں وہ مسکراتا ہے مختلف قسم کی آوازیں نکالتا ہے اور ہاتھ پاؤں مارنا شروع کر دیتا ہے۔ رفتہ رفتہ اس کو ان تمام حرکات کی عادت پڑ جاتی ہے۔

اس کے بعد یہ احساسی ارتسامات احساسی حرکی تطابقات پیدا کرتے ہیں اور شناخت کا شعوری عمل ان کے ساتھ بطور نفسی لازمہ کے ہوتا ہے۔ یہ ارتسامات خاص شناسی حرکات کے ہم معنی ہوتے ہیں اگرچہ اس میں شک نہیں کہ حرکات ان ارتسامات کا نتیجہ ہوتی ہیں اور شناخت ایک ذہنی حالت ہوتی ہے جو ان عضویاتی جوابات کا مشاہدہ کرتی، ان کو تسلیم کرتی اور ایک طرح سے ان کی رہنمائی کرتی ہے۔ جس طرح یہ جوابات زیادہ قسری ہوتے جاتے ہیں اسی طرح اس فعلیت کا نفسی جزو نمائشی ہوتا جاتا ہے اور اسی نسبت سے مانوسیت کا واضح، معین اور ضروری احساس بھی ہمارے ذہنوں سے محو ہوتا جاتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں ہمکو شناخت کا علم نہیں ہوتا۔ چنانچہ ہم اپنی روزمرہ زندگی میں ہزاروں چیزوں مثلاً کتاب، میز، کرسی وغیرہ کو دیکھتے ہیں اور کسی وقت بھی ہم صریحاً ان کی شناخت نہیں کرتے۔ ان اشیاء کی موجودگی میں ہم مناسب افعال کرتے ہیں اور اس قسم کی حالتوں میں مناسب افعال کرنا ہی شناخت کو ظاہر کرتا ہے۔ عملاً ہم ان تمام چیزوں کی شناخت کرتے ہیں لیکن اس شناخت کا شعور اس حالت کے مقابلے میں بہت ضعیف ہوتا ہے جس میں ہم اسی چیز کو بہت دنوں کے بعد دیکھتے ہیں۔ جس طرح اس میں اور شدت ہوتی جاتی ہے اسی طرح یہ ظاہری حرکات بھی بے کار اور اس واسطے ختم یا کم از کم خفی

ہو جاتی رہی ہو۔

اب ہمکو اس کا یقین ہو جانا چاہیے کہ احساسی قسم کی شناخت اکتسابی احساسی حرکی تطابقات کے احیار پر موقوف ہوتی ہے یعنی تخلیقی حیثیت سے اس میں ایک زمانہ ہیجانات اور حرکات کی کشمکش کا ہوتا ہے اور سوء انضباط اس زمانے کی خصوصیت امتیازی ہوتی ہے۔ اس کے بعد پھر زیادہ کامیاب مطابقت کا زمانہ آتا ہے اور سب سے آخر میں وہ درجہ ہوتا ہے جس میں شعوری عنصر بظاہر بالکل اور بعض اوقات تقریباً زائل ہوجاتا ہے۔

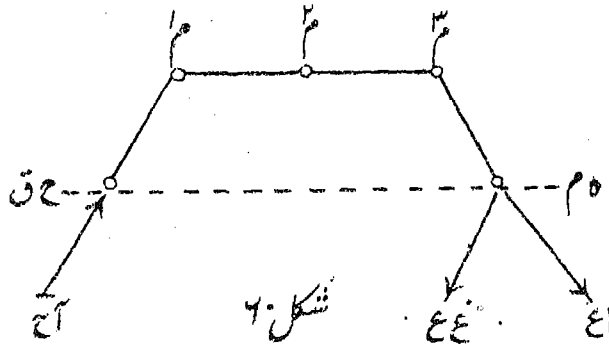
تمثلی شناخت کے شرائط

جب ہم ادراک کے مقابلے میں ان امثال یا تمثالات کی شناخت پر غور کرتے ہیں جو پہلے کسی وقت ہمارے شعور میں تھیں تو اس عمل کے نفسی خصائص مذکورہ بالا عمل کے خصائص سے بہت کچھ مختلف ثابت نہیں ہوتے۔ بالعموم ہم تمثالات کے اس حاشیہ یا ماحول کو واضح طور پر معلوم کرلیتے ہیں جو اس کے گرد مرکوز ہوتا ہے۔ لیکن اس کو شناخت کی غیر منفک خصوصیت نہ سمجھنا چاہیے۔ اس جذبی ردعمل کو پیدا کرنا جسکو ہم مانوسیت کا احساس کہ سکتے ہیں شناخت کی احساسی اور تمثلی دونوں صورتوں میں مشترک ہوتا ہے۔ عام طور پر شناخت کرنے کا فعل یہ احساسی قسم کا ہو یا تمثلی قسم کا بہت خوشگوار ہوتا ہے اگرچہ ہر صورت میں ایسا ہونا ضروری نہیں۔ اغلب یہ ہے کہ شناخت کرنے کا فعل بذاتہ اور بنفسہ ہمیشہ خوشگوار ہوتا ہے اگرچہ وہ چیز یا فکر کا وہ مفکور جس کی شناخت کی گئی ہے بعض صورتوں میں سخت ناگوار اور ناپسندیدہ بھی ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ احساسی اور تمثلی دونوں صورتوں میں عمل شناخت کے حصول کی وضاحت اور تفصیل کے درجہ میں بہت اختلاف ہوسکتا ہے۔ چنانچہ ممکن ہے کہ کسی شخص کی بصری تصویر ذہن میں پیدا ہوا اور اس سے ہمکو یہ خیال آئے "اس کو ہم نے کہیں دیکھا ہے" یا "یہ شکل مانوس معلوم ہوتی ہے" یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اس تمثال کے علاوہ اور تمثالات کا بھی احیار ہو جائے اور ہم فوراً یہ معلوم کرلیں کہ یہ ذہنی تصویر اس شخص کی ہے جس کی تقریر ہم نے شام کو سنی تھی۔ ایسی حالتوں میں بالعموم الفاظ ذہن میں آتے ہیں خواہ یہ معین سمعی تصاویر کی شکل میں ہوں یا اس صورت میں کہ ہم اپنی زبان سے ان کو ادا کر رہے ہوں۔ چنانچہ اس شخص کا نام با آواز بلند یا خاموشی سے زبان سے نکالا جاسکتا ہے۔ احساسی شناخت کیطرح یہاں بھی ظاہری افعال و حرکات

بالعموم شناخت کی نمایاں علامات ہوتی ہیں ؛

لیکن شعوری شناخت کی ہر مثال میں اس بات کو یاد رکھنا چاہئے کہ صریحی شناخت کا ذہنی فعل ایک عجیب و غریب چیز ہے، اور یہ اُن لازمی شرائط کا ہم معنی نہیں، جن کو ہم نے اس وقت تک بیان کیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ان شرائط کی موجودگی میں یہ فعل بھی موجود ہوتا ہے، اور جہاں یہ غیر موجود ہوتی ہیں، وہاں یہ فعل بھی بظاہر غائب ہوتا ہے، لیکن موجودہ تصویر یا ادراک، اور گزشتہ تصویر یا ادراک میں مانوسیت کا ذہنی تعلق پیدا کرنا ان مستلزمات کے علاوہ ہوا کرتا ہے ؛

عضویاتی حیثیت سے تمثلی شناخت، غالباً، احساسی شناخت کے مشابہ ہے۔ فرق صرف اُن عصبی اعمال کا ہوتا ہے، جو اس کو پیدا کرتے ہیں، کیونکہ ظاہر ہے کہ آلہ حس کی فعلیت اُس قشری عمل کی علت قریبہ نہیں ہوتی، جس پر تمثلی قسم کی شناخت کا دار و مدار ہے۔ لیکن دونوں صورتوں میں حرکی جوابات، اور جہاں تک ہمکو معلوم ہے، ان کی قشری بنا ایک ہی ہوتی ہے۔ اس تمام بحث کو شکل سے ظاہر کیا جا سکتا ہے (دیکھو شکل ۶۰)۔ احساسی شناخت

شکل ۶۰

میں تمام عمل آلہ حس (آ ح) سے شروع ہوتا ہے، اور قشر کے احساسی رقبہ (ح ق) میں منتقل ہو کر ادراک کا باعث ہوتا ہے۔ یہاں سے یہ یا تو براہ راست

حرکی مرکز (ﻻ م) میں منتقل ہو جاتا ہے، اور یہاں پہونچ کر شناخت کی قسم کی حرکات پیدا کرتا ہے، یا یہ دوسرے قشری مراکز (ﻁ م ﻁم) میں پہونچتا ہے، اور یہاں خیالات و افکار پیدا ہوتے ہیں، جن کی وجہ سے ہم اس ادراک کی اپنے گزشتہ تجربے میں، جگہ معلوم کر لیتے ہیں۔ اس کے بعد پھر یہ عمل حرکی حصوں (ﻻ م) پر ختم ہو کر ارادی (ا ع) یا غیر ارادی (غ ع) عضلات کی تحریک کرتا ہے، اور اس طرح اس احساسی حرکی دور کے اختتام پر عادی حرکات صادر ہوتی ہیں۔ تمثیلی شناخت میں بھی بعینہ اسی طرح کا عمل ہوتا ہے، فرق صرف اس قدر ہے کہ اس کی ابتدا آلۂ حس سے نہیں ہوتی بلکہ جہاں تک ہمکو معلوم ہے، کسی قشری مرکز، ﻁ م ﻁم، سے اس کا آغاز ہوتا ہے، اور اگر یہ تمام عمل واقعی کسی احساسی عمل کا نتیجہ بھی ہے تو یہ احساسی عمل، قشری فعلیتوں کے سلسلہ میں، اسقدر دور ہوتا ہے کہ ہم اس کو نتیجہ کے ساتھ متعلق نہیں کر سکتے۔ اس بات کے اعادے کی ضرورت نہ ہونی چاہئے کہ یہ حرکی رد اعمال، جو شناخت کے اعمال کے ساتھ مخصوص ہوتے ہیں، بہت ابتدائی اور جزئی ہوا کرتے ہیں، لیکن ان حرکات کو کرنے کا میلان، اور اس کے ساتھ حرکی قشر میں عصبی فعلیت کے آثار، اس فعل کا حقیقی جزو ہوا کرتے ہیں۔

یاد رکھنا اور بھول جانا۔ ہم متعدد بار اس بات پر زور دے چکے ہیں کہ حافظہ (اس مقام سے لے کر اس باب کے ختم تک ہم اس لفظ کو روزمرہ بول چال کے معنوں یعنی یاد آوری کی مختلف صورتوں میں استعمال کریںگے) عصبی بافتوں کی خازنیت پر موقوف ہوتا ہے۔ جب ہم کسی خیال یا تمثال میں منہمک نہیں ہوتے تو، جہاں تک ہم کہ سکتے ہیں، یہ خیال یا تمثال معدوم یا محو ہو جاتی ہے۔ بعض ماہرین نفسیات کے نزدیک یہ نفسیاتی امور "نفسی میلانات" یا رجحانات کی صورت میں ذہن میں محفوظ رہتے ہیں۔ یہ نظریہ درست ہو یا غلط، اس میں شک نہیں کہ قشری بافتوں کے وہ تغیرات، جو ہمارے تجربے کا نتیجہ ہوتے ہیں، نسبتہً دیرپا ہوتے ہیں، اور جب قشر کسی گزشتہ تجربے کا احیا کرتا ہے تو یہ مناسب اور مخصوص مراکز کو، جن میں یہ تغیرات محفوظ ہوتے ہیں، اسی قسم کی فعلیت پر مجبور کرتا ہے، جو انہوں نے پہلے کی تھی۔ یہی تخیل اور حافظے کی جسمانی بنا ہے۔ اس لحاظ سے ایک طرح سے کہا جا سکتا ہے کہ ہم اپنی زندگی کے کسی حصہ کو بھی ذہنوں سے محو نہیں کر سکتے۔ بسا اوقات ہوا کرتا ہے کہ ہم کسی وقت

کسی خیال کو ارادۃً یاد کرنے میں کامیاب نہیں ہوتے۔ لیکن اس حالت میں بھی ہمکو اس کا یقین ہونا چاہئے کہ اس تجربے کا جسمیں ہم اس خیال سے آشنا ہوئے تھے ایک اٹ اثر دماغ کے مادے پر باقی رہتا ہے، اور اس لحاظ سے اب اس کا فعل اُس حالت سے بالکل مختلف ہوگا جس میں یہ خیال ہمارے تجربے میں نہ آیا تھا۔

اس عقیدہ کے باوجود فراموشی ہماری روزمرہ زندگی کی ایک مستقل اور پریشان کن خصوصیت ہے، اگرچہ اس کا ایک مفید اور کارآمد وظیفہ بھی ہے جس کو ہم عام طور پر تسلیم نہیں کرتے۔ نفسی طبیعی نقطہ نظر سے توجہ کی بحث میں ہم فراموشی کی قدر و قیمت کی اہم توجیہ سے واقف ہوچکے ہیں۔ چنانچہ اس بحث سے ہمکو معلوم ہوا تھا کہ شعور کسی حالت میں بھی اِن اشیا کے جواب دینے میں غیر جانبدار نہیں ہوتا جو اس کے سامنے ہوتی ہیں یہ ہمیشہ توجہ کے خارجی میدان کے ایک حصہ سے سروکار رکھتا ہے چنانچہ یہ ایک حصہ کو نظرانداز کرکے کسی دوسرے حصوں میں مشغول ہوتا ہے۔ ایک حصے سے اس کی واقفیت بالکل غیر واضح اور مبہم ہوتی ہے اور کسی اور حصہ سے واضح اور غیر مبہم۔ اب اگر حافظہ ان تغیرات پر موقوف ہے جو عصبی تحریکات مخی قشری میں پیدا کرتی ہیں، اور اگر شعور اور قشری فعل ایک دوسرے کے متوازی ہیں، تو یہ ظاہر ہے کہ ہمارے تجربے کے وہ اجزا جن پر ہماری پوری توجہ صرف ہوئی، لازمی طور پر قشری بافتوں میں، ان حصوں کی نسبت زیادہ دیر پا اور زیادہ گہرے نقوش پیدا کرنے میں کامیاب ہونگے، جو ہمارے شعور کے حاشئے میں تھے، یا جن کو ہم نے بے پروائی کے ساتھ نظرانداز کردیا تھا۔ اس میں شک نہیں کہ دماغ کا میلان یہ ہے کہ وہ تمام ارتسامات کو ثبت اور محفوظ کرے، لیکن عضوی ساخت کے تدریجی تغیرات کا نتیجہ لازماً یہ ہونا چاہئے کہ وہ تمام نقوش، جو گویا نقوش برآب تھے، رفتہ رفتہ مدھم اور بے کار ہوکر تقریباً بے جان ہوجائیں، اور اس طرح حافظہ کے اعمال میں شرکت کرنے کے قابل نہ رہیں۔ وظیفہ کے لحاظ سے، ان دماغی مراکز کا عارضی قطع تعلق، جو بالعموم ایک دوسرے کے ساتھ ملے ہوتے ہیں، ہم میں سے ہر ایک کے تجربے میں آتا ہے۔ میں اپنے دوست کے نام سے اچھی طرح واقف ہوں، لیکن بعض اوقات میں اس کو یاد نہیں کرسکتا۔ وجہ اسکی یہ ہوتی ہے کہ قشر کے متلازم راستوں میں سے ایک میں عارضی رکاوٹ اس کے احیاء میں مانع آتی ہے۔ جنون کے اکثر اختلالات میں خیالات و افکار کا اسی قسم کا قطع تعلق یا افتراق لیکن

ذرا مبالغہ کے ساتھ، ہوا کرتا ہے۔

لہذا فراموشی کی ایک بڑی وجہ ہمکو عمل توجہ پر غور کرنے سے معلوم ہوتی ہے۔ ہمکو اپنے تجربے کے ان تمام حصوں کے بھول جانے کا یقین ہونا چاہئے، جن کی طرف ہم نے شدید اور قوی توجہ نہیں کی۔ توجہ کے اس اجتماع کے نقصان کی تلافی صرف تکرار کے عمل سے ہوسکتی ہے۔ تکرار سے، غیر مجتمع توجہ کے باوجود، ہر اُس قسم کا مواد دماغ کی بافتوں میں آہستہ آہستہ سرایت کرسکتا ہے، جس کو ہم یاد رکھنا چاہتے ہیں۔

لیکن فراموشی کا بڑا فائدہ یہ ہے کہ ہم بالکل بے کار تجربے کے بوجھ سے ہلکے ہوجاتے ہیں۔ بالعموم ہم ان چیزوں کو اچھی طرح یاد رکھتے ہیں، جو ہمارے لئے عملی اہمیت رکھتی ہیں۔ اگر ہمارے ذہنوں کی ساخت ایسی ہوتی کہ ہمارے تجربے کے تمام واقعات، بلا امتیاز، صحت کے ساتھ یاد رہتے، اور اگر ان کی کلی وسعت بھی غیر متغیر رہتی، تو غیر ضروری اور غیر متعلق باتوں کی مداخلت سے ہماری عقلی ترقی بہت محدود ہوجاتی۔ اس میں شک نہیں، کہ ہم کو اکثر اس کی وجہ سے تکلیف اور پریشانی بھی ہوتی ہے، لیکن بہیئت مجموعی یہ ذہنی فعلیتوں کی کامیابی کا ایک ذریعہ ہے کہ ہمارے علم کے غیر ضروری عناصر ہماری یاد سے محو ہوجائیں۔

یاد آوری میں خلل اور اس کی غیر معمولی صورتیں

الف۔ مانوس مظاہر

اگر ہم حافظہ کے عمل کے بعض عام اختلالات، اور غیر معمولی صورتوں پر غور کریں، تو اس کی معمولی صورتوں پر مزید روشنی پڑیگی۔ دراصل یہ عام اور مشہور کمزوریوں اور خامیوں کی مبالغہ آمیز شکلیں ہیں۔ چنانچہ ذہنی اختلال کی ایک حالت میں ہر ایک چیز ادراک کے احاطے سے خارج ہوتے ہی فراموشی کے نذر ہوجاتی ہے۔ اُسکی مثالیں خود ہم پیش کرتی ہیں۔ بعض اوقات ایک فقرہ پڑھنے کے بعد ہم کچھ عرصہ تک اسکا اعادہ نہیں کرسکتے۔ ہمکو اس کو دوبارہ پڑھنا پڑتا ہے۔ اس کے برخلاف ایک حالت وہ ہوتی ہے جس میں ہر ایک اداشدہ مضمون نہایت تفصیل کے ساتھ ہمارے ذہن میں جاگزیں ہوجاتا ہے، اور اس کا اعادہ بھی حیرت انگیز تفصیل کے ساتھ کیا جاسکتا ہے۔ مثلاً وہ محیر العقول ریاضی دان جو سو یا زائد ہندسوں کی ایک فہرست کو صرف ایک بار دیکھنے سے، دُہرا سکتے ہیں۔ بعض پاگلوں کے بھی اسی قسم کے تعجب خیز حافظے ہوتے ہیں۔ ہم میں سے

اکثروں میں اس قسم کی مثالیں ان تجربوں کے اعادہ کرنے سے ملتی ہیں جن میں شدید جذبی اضطراب پایا جائے۔ چنانچہ ایک دہشت انگیز واقعہ کی تفاصیل ہمارے حافظہ میں اصلی تجربے کی وضاحت کے ساتھ باقی رہ سکتی ہیں۔ اسی طرح ایک سخت بیماری کے واقعات تقریباً بالکل محو ہوسکتے ہیں اور ایک حادثہ فاجعہ کے قبل کے تمام کوائف بھی فراموش ہوسکتے ہیں۔

حافظہ کی متعدد غیر معمولی صورتوں میں یاد کئے ہوئے واقعات کے سلسلے اور ان کے ظہور پذیر ہونے کے وقت میں خلل واقع ہوسکتا ہے۔ ہمکو ایسی باتیں یاد رہ سکتی ہیں جن کی کوئی اصلیت نہیں۔ اصل واقعات میں محض فرضی اور خیالی واقعات شامل ہو سکتے ہیں۔ اس قسم کے اختلالات کی مثالیں ہم کو اپنی اور بچوں کی روزمرہ زندگی میں بہت مل سکتی ہیں۔

ان غلطیوں کو ظاہر کرنے کے لئے ایک سادہ اختیار کیا جاسکتا ہے۔ اگر آدمیوں کی ایک جماعت کے سامنے سات یا آٹھ ہندسوں کی رقموں کا ایک سلسلہ پڑھا جائے اور پڑھے جانے کے بعد ان سے ان کو لکھنے کو کہا جائے تو تین قسم کی غلطیوں کا انکشاف ہوگا۔ (۱) ہندسوں کی ترتیب اصلی ترتیب سے بالکل مختلف ہوگی۔ (۲) بعض ہندسے بالکل غائب ہو جائینگے۔ اور (۳) اصلی ہندسوں کی جگہ بعض نئے ہندسے شامل کر دئے جائینگے۔

ب۔ امراض حافظہ ہم نے کہا ہے کہ حافظہ اور تخیل دونوں تمثال پر مبنی ہوتے ہیں۔ ہمارے اس خیال کی تائید حافظہ کے ایک دلچسپ مرض سے ہوتی ہے۔

اس مرض میں احساسی مواد کی بعض صورتوں کو یاد نہیں رکھا جاسکتا۔ چنانچہ ہوسکتا ہے کہ بصری یادداشت بالکل غائب ہو جائے اور اس طرح مریض اشیا کی شکل وصورت کا احیا نہ کرسکے۔ یا الفاظ کی سمعی تمثالات محو ہوسکتی ہیں۔ اگر یہ ضائع شدہ متخیلہ اس قسم کا ہے جس کو وہ شخص اعمال فکر میں استعمال کیا کرتا تھا تو اس مرض کا نتیجہ بہت بڑا اور مہلک ہوتا ہے یعنی مریض قریب قریب ضعیف العقل ہو جاتا ہے۔

امراض حافظہ کی ایک صورت عام فراموشی ہے۔ یہ کسی شدید صدمہ کا نتیجہ ہوتی ہے اور معمر اشخاص میں بالعموم پائی جاتی ہے۔ اس میں ہر قسم کی یادداشتیں غائب ہو جاتی ہیں چنانچہ ایک لمحہ قبل یا بیس برس پیشتر کے واقعات بھول جاتے ہیں۔ بعض صورتوں میں یہ فراموشی جزئی ہوتی ہے۔ اس میں ایک محدود وقت کی یادداشتیں محو ہوتی ہیں۔ مثلاً ایک شخص کسی حادثہ فاجعہ کے وقت کے واقعات کو یاد نہیں رکھ سکتا۔ اسی طرح

اس جزئی فراموشی کا اثر جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ہے ایک مخصوص احساسی عمل پر بھی پڑسکتا ہے۔ اس کے علاوہ اس میں ایک خاص مضمون، مثلاً کسی غیر ملک کی زبان کو بھی دخل ہوسکتا ہے۔ سوتے ہوئے چلنے کی حالتوں میں ان واقعات کا احیا کیا جا سکتا ہے، جو اسی قسم کی کسی گزشتہ حالت میں ظہور پذیر ہوئے تھے۔ لیکن یہ واقعات جاگنے کے بعد بالکل یاد نہیں رہتے۔ بعض دفعہ یہی کیفیت ہپناٹیقی حالت میں بھی ہوتی ہے۔ شخصیت کے بعض اختلالات، جو ہسٹیریا کی بعض صورتوں میں ملتے ہیں، جینٹ[1] کے نزدیک اعمال حافظہ کے بعض اساسی افتراقات سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان افتراقات کی وجہ سے تجربات کا ایک حصہ باقی ماندہ حصے سے علیحدہ ہو کر ایک نئی شخصیت کا مرکز بن جاتا ہے۔ "کثرت شخصیت" کے ان حالات پر ہم ابد میں کہیں بحث کرینگے۔ اس وقت ان تمام واقعات سے مترشح ہوتا ہے کہ حافظہ کس قدر پیچیدہ ہے اور ہماری انسانی اغراض کے لئے کس قدر اہم ہے۔

ج۔ حافظہ کا تشتت بڑھاپے میں۔ بڑھاپے کی وجہ سے حافظہ میں زوال شروع ہوتا ہے تو علم کی خاص خاص قسموں کے غائب ہونے کی ترتیب میں حیرت انگیز یکسانیت پائی جاتی ہے۔ جنون کی اکثر صورتوں میں بھی تشتت کی یہی ترتیب مشاہدہ میں آتی ہے۔ اسماء علم سب سے پہلے غائب ہوتے ہیں۔ جس قدر عینی ہمارے خیالات ہوتے ہیں اسی قدر جلد ہی ان کے نام ہمارے حافظے سے زائل ہو جاتے ہیں۔ مجرد خیالات وافکار، جن کا وجود ہمارے تفکر میں ان الفاظ پر منحصر ہوتا ہے، جن سے ہم ان کو ظاہر کرتے ہیں، قانون عادت کے زیر اثر بہت زیادہ مستقل ہوتے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اس حالت میں ان الفاظ کا تعلق اس خیال کے استعمال کے ساتھ زیادہ مستحکم اور وسیع ہو جاتا ہے۔ اسی واسطے اسماء صفات، افعال، روابط، اور حروف وغیرہ حافظے میں اسماء علم کے مقابلے میں زیادہ دیرپا ہوتے ہیں۔ جن اشیا کے لئے اسماء لفظی علامات ہیں ان کے متعلق ہم تمثالات مثلاً بصری لمسی وغیرہ کے ذریعے سے بھی تفکر کر سکتے اور بالعموم کرتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ یہ الفاظ دماغی بافتوں میں پیوست نہیں ہوتے۔ چنانچہ جب

---

[1] Janet

ان بافتوں پر زوال آتا ہے تو یہ تمام خزانہ بھی برباد ہو جاتا ہے۔

یہ بھی ایک عام تجربہ ہے کہ معمر اشخاص ان واقعات کو جلدی بھول جاتے ہیں، جو کچھ دیر قبل واقع ہوتے ہیں، اور اس کے برخلاف وہ واقعات ان کو یاد رہتے ہیں، جو بہت پہلے گزرے تھے۔ اس کو ہم بلاشک وشبہ دماغ کی کسی اثر کو قبول کرنے کی معمولی قابلیت میں کمی پر محمول کر سکتے ہیں۔ پیر ان اثرات کو تو اچھی طرح محفوظ رکھتا ہے جو پہلے کسی وقت اس پر ہوئے تھے لیکن یہ نئے اثرات کو قبول نہیں کر سکتا۔

۵۔ التباس حافظہ

حافظے میں ایک اور عجیب اختلال جس سے ہم میں سے اکثر لوگ واقف ہیں، یہ ہوتا ہے کہ ہمکو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جس مقام پر ہم اس وقت ہیں، اس پر ہم کبھی پہلے بھی آچکے ہیں یا جو بات ہم اس وقت کر رہے ہیں وہ پہلے بھی کبھی بیان کر چکے ہیں، حالانکہ اصلیت یہ ہوتی ہے کہ ہم کسی طرح بھی پہلے نہ اس مقام پر پہونچ سکتے ہیں، اور نہ وہ بات بیان کر سکتے ہیں۔ اس حالت کی بہت سی توجیہات کی گئی ہیں، لیکن اس وقت تک اس کی اصلیت معلوم نہ ہو سکی۔ غالباً مختلف اوقات میں اس کی مختلف علتیں ہوتی ہیں۔ اس کو ان جذباتی اختلال کی مختلف صورتیں خیال کرنا زیادہ مناسب ہوگا، جن کا تعلق مانوسیت کے احساس سے ہے۔ لیکن اس طرح یہ ایک جذباتی التباس ہو جائیگا جس میں وہ عضوی ردعمل صادر ہوتا ہے جو بالعموم ایک مانوس موقعہ و محل کا نتیجہ ہوا کرتا ہے، لیکن جو یہاں کسی غیر متعلق اور غیر مناسب شے سے پیدا ہو گیا ہو۔

حافظے میں فردی اختلافات

روزمرہ مشاہدے اور منضبط اختبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ مختلف اشخاص اعمال حافظہ میں مختلف مواد استعمال کرتے ہیں، اور یہ کہ ان کی قابلیت اکتساب و حفظ میں بھی بہت فرق ہوتا ہے۔ ان اختلافات و فروق کی مفصل بحث سے قطع نظر کر کے ہم یہاں صرف چند خصوصی تباینات پر غور کریں گے۔ ہم نے اس سے قبل مختلف اشخاص کے مختلف قسموں کے مخیلہ کو استعمال کرنے کے میلان کی طرف اشارہ کیا ہے لہذا اس کی تکرار عبث ہے، اگرچہ حافظے کی فعلیتوں میں ان کو بھی بہت دخل ہوتا ہے۔ بعض اشخاص دیکھی ہوئی چیزوں کو سنی ہوئی باتوں کے مقابلے میں زیادہ اچھی طرح یاد رکھتے ہیں، اور بالعکس معلومات کے ذرائع کی اس ترجیح کی بنا سے واقف ہونا اکثر حالتوں میں غیر یقینی ہوتا ہے۔ اگر ہم حافظے کے عمل میں ایک خاص حاسہ یا مخیلہ کی

مخصوص صورت کی ترجیح سے قطع نظر بھی کریں، تب بھی ہمکو معلوم ہوتا ہے کہ بعض اشخاص نئی بات کو آسانی سے سیکھ جاتے ہیں، لیکن اس کو یاد نہیں رکھ سکتے، اور بعض لوگ مشکل سے سیکھتے ہیں، لیکن جو کچھ سیکھتے ہیں، اس کو یاد اچھی طرح رکھتے ہیں۔ ان دو اصناف اشخاص کے علاوہ ایک تیسری بدقسمت صنف ہے، جو کسی بات کو نہ جلدی سیکھتی ہے، اور نہ سیکھی ہوئی بات کو اچھی طرح یاد رکھ سکتی ہے۔ چند خوش قسمت لوگ وہ ہیں جو بہت جلدی سیکھتے ہیں، اور سیکھی ہوئی بات کو ایسی اچھی طرح یاد رکھ سکتے ہیں کہ عوام کو حیرت ہوتی ہے۔ اس موخر الذکر اختلاف کی بعض وجوہ کو ہم حافظہ کی تربیت کی بحث میں معلوم کرینگے۔

لیکن بعض اوقات ایک ایسا محیر العقول فرد بھی نظر پڑتا ہے، جس کا حافظہ عام اوسط درجے کے انسانوں کے حافظے پر فوقیت رکھتا ہے۔ بعض شطرنج بازوں کا حافظہ اسی قسم کا ہوتا ہے۔ وہ آنکھوں پر پٹی بندھوا کر دس بارہ بازیاں ایک ہی وقت میں کھیل سکتے ہیں۔ اسی طرح بعض اشخاص صرف ایک دفعہ پڑھ یا سن کر ہندسوں کے کئی صفحوں کا اعادہ کر سکتے ہیں۔ عوام صرف یہ سوچ کر تسلی کر لیتے ہیں کہ یہ غیر معمولی انسان حافظے کے اور شعبوں میں اُن سے بہتر نہیں ہوتے، بلکہ بعض صورتوں میں کمتر ہی ہوتے ہیں۔

اعمال حافظہ کی تربیت و ترقی

عملی حیثیت سے اچھا حافظہ تین باتوں پر موقوف ہوتا ہے۔ (۱) اکتساب میں سہولت اور عجلت۔ (۲) خازنیت کا استقلال، اور (۳) بوقت ضرورت اس علم کے فوری استحضار کی قابلیت۔ یہ ظاہر ہے کہ ان نتائج میں (الف) تاثر کا اصلی فعل۔ (ب) عمل خازنیت۔ اور (ج) فعل استحضار شامل ہوتے ہیں۔ اصلی تاثر اور استحضار کا فعل ہمارے زیر تصرف ہے، لیکن ایک تحریک کے بعد عمل خازنیت دماغی بافتوں پر موقوف و منحصر ہوتی ہے، اور اس کی حالت کو ہم اچھی عادتوں اور صاف اور ستھرے ماحول سے سنوار سکتے ہیں۔ طوالت کے خوف سے ہم ان تینوں اسباب پر جداگانہ مفصل بحث نہ کرینگے۔ لیکن جس طالب علم کو اس کا شوق ہو، وہ نہایت آسانی کے ساتھ ان تمام واقعات کو، جن کو ہم بیان کرینگے، مختلف ابواب میں تقسیم کر سکتا ہے۔

الف۔ تکرار، وضاحت، تازگی، اور تلازمات کی تعداد۔

یہ ظاہر ہے کہ حافظہ کی تربیت کی ایک کامیاب کوشش ان طبعی اصول پر مبنی ہونی چاہئے، جو خود عمل حافظہ میں مضمر ہوں۔ اس قسم کے ایک اصول کا تعلق تکرار سے ہے، اور اس میں وہ اجزا شامل ہیں، جو بلحاظ

ماہیت میکانیکی ہیں۔ اگر خازنیت کی قشری یا عصبی بافتوں کے ان تغیرات پر ہے جو در آیندہ ارتسامات کا نتیجہ ہوتے ہیں تو یہ ظاہر ہے کہ ہر وہ چیز، جو ان تغیرات کے درجہ استقلال یا ان کی تعداد میں اضافہ کریگی ان تغیرات کے مستلزم نفسی اعمال کے حفظ اور کامیاب حافظہ کے قیام میں بھی مدد دیگی۔ روزمرہ تجربے سے اس بیان کی تائید و تصدیق ہوتی ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اگر ہم ان ارتسامات کو واضح کرلیں تو یہ ان ارتسامات کی بہ نسبت زیادہ دیر تک یاد رہتے ہیں جو اتنے واضح نہ تھے۔ اس قسم کے واضح تجربے ہمیشہ بہت گہری عصبی تحریک کا باعث ہوتے ہیں اور ہم یہ فرض کرسکتے ہیں کہ ان کا جلدی سے یاد اور اعادہ ہونا ان گہرے عصبی تغیرات کا پتہ دیتا ہے جو ان کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ اسی طرح ایک ارتسام کی محض تکرار سے دماغی بافتوں میں دیر یا سویر ان کے نسبتہً مستقل تغیرات منقش ہو جاتے ہیں اور اس طرح بالواسطہ ذہن میں خازنیت کے استقلال کا باعث ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ مدرسے کے ہر بچے کو معلوم ہے کہ تحریک کی تازگی سے بھی عارضی اثرات پیدا کئے جاسکتے ہیں چنانچہ امتحان دینے کے لئے کسی مضمون کو رٹنا اسی اصول پر مبنی ہے۔ یہ تمام باتیں ہم پیچھے تلازم کی بحث میں بیان کرچکے ہیں ؛

عملی طور پر ارتسامات کو جذبہ کی مدد سے واضح کرنے سے حافظہ کی کامیابی یا تاثیر میں اضافہ آسان نہیں لیکن اگر ہم پیش نظر کام پر تمام توجہ مجتمع کرنے میں کامیاب ہو جائیں تو ہم وضاحت میں بھی اضافہ کرسکتے ہیں۔ کامیاب اعمال حافظہ میں اس قسم کی مجتمع توجہ کی اہمیت اسی پر موقوف ہوتی ہے۔ تجربی نقطہ نظر سے یہ اغلب معلوم ہوتا ہے کہ مختلف اشخاص کے اعمال حافظہ میں بُعد المشرقین توجہ کے اس اجتماع کی قابلیت کے اختلاف کا نتیجہ ہوتا ہے۔ پیش نظر شغل کے لئے اپنے آپ کو وقف کردینا بھی صحیح اور ہر دم تازہ حافظہ کی تمہید ہے۔ اس کے علاوہ احیا کے وقت بھی توجہ کا اجتماع اس قدر اہم اور ضروری ہوتا ہے جتنا کہ اصلی فعل ارتسام کے وقت۔

یہ ظاہر ہے کہ تکرار کا استعمال بہت آسان اور سادہ ہے۔ یہ اس طرح ہوسکتا ہے کہ اپنے آپ کو بار بار ایک ہی احساسی تحریک کے زیر اثر لائیں مثلاً جس نام کو ہم یاد رکھنا چاہتے ہیں اس کو بار بار دہرائیں۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ ہم اسی چیز کو مختلف حواس کے سامنے پیش کریں جیسا کہ زمانہ حال کے ابتدائی مدارس میں ہوتا ہے مثلاً ہم اس نام کو سن کر

اپنی زبان سے ادا کریں، اس کو لکھیں، اور لکھا ہوا دیکھیں۔ ان طریقوں سے ہم قشری تغیرات کی اس گہرائی میں اضافہ کرسکتے ہیں، جس کا تعلق اس خاص حس سے ہو، یا ان قشری رقبہ جات کی تعداد بڑھا سکتے ہیں، جن پر اس ہیج کا اثر ہوتا ہے۔ دونوں صورتوں میں ہم قشری تغیرات کی مجموعی مقدار میں زیادتی کرتے ہیں، اور اس طرح نہ صرف مستقل خازنیت، بلکہ بسہولیت اور فوری احیاء کے بہتر مواقع بھی مہیا کرلیتے ہیں۔ ایک مخصوص فعلیت کے لئے جس قدر زیادہ دماغی راستوں کی تعداد ہوتی ہے، اسی قدر زیادہ امکان اس فعلیت کے فوری احیاء کا ہوجاتا ہے، اور ایک خیال کے ساتھ جس قدر کثرت متلازم خیالات کی ہوتی ہے، اسی قدر زیادہ قوی امید اس خیال کے بوقت ضرورت مستحضر ہونے کی ہوسکتی ہے۔

امر واقعی یہ ہے کہ تمام اعمال حافظہ ایک حد تک اس میکانکی عنصر پر موقوف ہوتے ہیں، لیکن عقلی ترقی کے ساتھ ساتھ اس کی اہمیت میں بھی کمی آتی جاتی ہے۔ اکثر باتیں اس قسم کی ہوتی ہیں، جن کو بچے شروع شروع میں صرف میکانکی طریقے سے حاصل کرسکتے ہیں، مثلاً انگریزی الفاظ کے ہجے سیکھنے میں۔ اس عمل میں تمام عقلی اجزاء غائب ہوتے ہیں۔ لیکن بالغ العمر اشخاص میں اس قسم کے میکانکی اعمال کمزور حافظہ کی علامت ہوا کرتے ہیں۔ زمانہ حال میں تعلیم میں حفظ کرنے کے میکانکی طریقوں کو ترک کردینے میں اندیشہ یہ ہے کہ کہیں ہم نے ایک ایسا طریقہ ترک نہ کردیا ہو جو اپنی جگہ مفید ترین تھا اگرچہ ہر موقعہ اور ہر جگہ پر مفید نہ تھا۔

حفظ کرنے کے معقول طریقے جو سبب کہ وسیع اور کامیاب اعمال حافظہ کے قیام میں مدد دیتا ہے وہ بلحاظ ماہیت عملی اور منطقی ہے۔ اگر ایک واقعہ کو جس کو یاد رکھنا مطلوب ہے، ہم دیگر ایسے معلومہ واقعات کے ساتھ مربوط کرلیں، جن کے ساتھ اس کو قریبی تعلق ہے، تو ہم کو معلوم ہوگا کہ اس تمام مجموعہ کا ہر ایک واقعہ دوسرے پر موقوف ہوتا ہے، اور ان میں سے ہر ایک دوسرے کی تشریح و توضیح کرتا ہے۔ اس طریقے سے ہم اس مجموعہ کو اس چھوٹے مجموعے کی نسبت زیادہ کامیابی کے ساتھ یاد رکھ سکتے ہیں، جس کے اجزاء میں باہمی تعلق نہ ہو واقعات میں اس قسم کے باہمی تعلقات کو پیدا کرنے سے یہ تمام مجموعہ ایک ذہنی واقعہ بن جاتا ہے۔ جب بچے کو حساب میں تقسیم یا جذر مربع معلوم کرنے کا عمل سکھایا جارہا ہو، اس کے لئے اس عمل کے مختلف اجزاء کی ترتیب کو برقرار رکھنا

اس وقت تک مشکل ہوتا ہے جب تک کہ وہ ان کے قوانین پر عمل کرتا ہے لیکن جب اجزا کے باہمی تعلقات اس کی سمجھ میں آجاتے ہیں اور جب اس عمل کی اصلی ماہیت سے وہ بخوبی واقف ہو جاتا ہے تو وہ ان قوانین کو یاد کرنے سے مستغنی ہو جاتا ہے اور ان کو بھول جانے سے اس کا کوئی نقصان نہیں ہوتا۔ حساب کے مختلف اعمال ایک دوسرے میں اجزاء غیر منفک کی حیثیت سے داخل ہو کر سب کے سب ایک سلسلہ میں بندھ جاتے ہیں اور اس کل کے لئے یہ تمام اجزاء لازمی دکھائی دیتے ہیں۔ جب ہمارا علم یہاں تک ترقی کر جاتا ہے تو تمام قوانین و قواعد بے کار ہو جاتے ہیں۔ لیکن ایک طرح سے ہم ان قوانین کو اسوقت تک نہیں بھلا سکتے جب تک کہ ان کے تعلقات کا وقوف باقی رہتا ہے کیونکہ قانون اصل میں ان ہی تعلقات کو الفاظ میں بیان کرتا ہے۔ لیکن قصہ یہ ہے کہ ان حالات میں ہمارے افعال غیر مقیدہ معقول اور خود مختار ہوتے ہیں نہ کہ کسی قاعدے قانون کی کورانہ اور غلامانہ تقلید کا نتیجہ۔

اگر ہم سے سوال کیا جائے کہ ان واقعات میں جن کو ہم یاد رکھنا چاہتے ہیں یہ معقول یا منطقی تعلقات کس طرح پیدا کئے جائیں تو اس کا جواب دو باتوں پر موقوف ہوگا۔ اول ہمکو اس چیز پر غور کرنا چاہئے جسکو ہم یاد کرنے والے ہیں اور اس کو ان اشیاء میں جگہ دینی چاہئے جن سے اس کو بہت گہرا تعلق ہے۔ کوئی واقعہ ہم تک ہمارے علم کے بقیہ حصے سے منفرد ہو کر نہیں پہونچتا اور اکثر واقعات کو محض دیکھنے ہی سے ہمکو ان کے متعلقات کا علم ہو سکتا ہے۔ لہذا ہمکو ہر ایک نئے واقعہ کی جانچ پڑتال کرنی چاہئے اور یہ معلوم کرنا چاہئے کہ واقعات یا تعلقات کے اس سلسلے میں جس سے اس کو تعلق ہے وہ کون سی بات ہے جس نے اس کو پیدا کیا۔ ہم کو اس کے ظہور کی علتوں اور خود اس کے معلولوں کو دریافت کرنا چاہئے۔ اگر ہم ان تعلقات کے قائم کرنے میں کامیاب ہو گئے تو ہم دیکھینگے کہ یہ نیا واقعہ ہمارے ذہن کا ایک حصہ بن جاتا ہے۔ تاریخ کے مطالعہ میں اس طریق عمل کا مطلب یہ ہوگا کہ ہم کسی لڑائی کسی ملک کے استرداد یا کسی قانون کو ان تمام سیاسی معاشرتی جغرافیائی وغیرہ واقعات کی روشنی میں دیکھیں جن کا اس پر اثر پڑ سکتا ہے۔ اس طرح ایک خاص تاریخی زمانہ کے تمام واقعات ایک سلسلہ میں منسلک ہو جائینگے اور ان میں سے ہر ایک دوسرے پر اس طرح روشنی ڈالیگا کہ اس کا احیاء بالکل آسان ہو جائیگا۔

ایک مکمل و اکمل ذہن، اور باتوں کے علاوہ، ایک معلومہ واقعہ کے دیگر معلومہ واقعات سے تعلقات بھی معلوم کرنے کی کوشش کریگا۔ لیکن ہمارے واقعی تجربے میں ہماری تمام معلومات مختلف شعبوں میں منقسم ہوتی ہیں۔ چنانچہ تاریخ کے علم کو ہئیت کے علم سے بہت مدد نہیں ملتی ہے۔ جن کو الف پر ان دونوں علوم میں بحث ہوتی ہے وہ ہمارے نزدیک بدا ستھا غیر متعلق اور غیر موافق ہوتے ہیں۔ اسی طرح علوم شبتہ نظری یا عملی طور پر کبھی سیاسیات سے تعرض نہیں کرتے۔ یہ تو شہرۂ آفاق ہے کہ کم از کم بعض اشخاص مذہبی معلومات اور معتقدات کو عقلی اور عملی اغراض سے بالکل علحدہ رکھتے ہیں۔

اس کے علاوہ، جہاں ممکن ہو، ہمکو چاہئے کہ جس بات کو ہم یاد رکھنا چاہتے ہیں، اس کو فوراً استعمال کرنا شروع کر دیں۔ جو عمل ہم نے اس وقت تک بیان کیا ہے، ایک حد تک اس میں بھی اسی قسم کا استعمال شامل ہے۔ لیکن یہاں ہماری مراد ایک اور واضح فعلیت سے ہے۔ ہم پچھلے باب میں کہہ چکے ہیں کہ ہمارے حافظے اور تخیل کا اصلی وظیفہ آئندہ اور گزشتہ تجربے کو زیر تصرف لاتا ہے۔ مزید برآں یہ فعلیتیں احساسی ہیج اور حرکی ردعمل کے درمیان میں ہوتی ہیں۔ لہذا ضروری یہ ہے کہ صرف مناسب حرکی ردعمل کو ظاہر ہونے دیا جائے۔ اگر یہ تمام بیان صحیح ہے، تو یہ گویا اس ہدایت کی ایک نظری بنا ہے، جس کو ہم نے ابھی بیان کیا ہے، اور جس کی تجربہ سے تصدیق ہوتی ہے۔ جس واقعہ کو ہم یاد رکھنا چاہتے ہیں، اس کو جس قدر جلدی ہم کسی عملی کام میں استعمال کر لیں، اسی قدر زیادہ امید اس کے دماغ میں محفوظ رہنے کی ہو جاتی ہے۔ اس کے متعلق گفتگو کرنے، اس کو لکھنے، اور اگر ممکن ہو تو کسی دستی فعلیت میں اس کو شامل کرنے سے یہ نتائج پیدا کئے جا سکتے ہیں۔

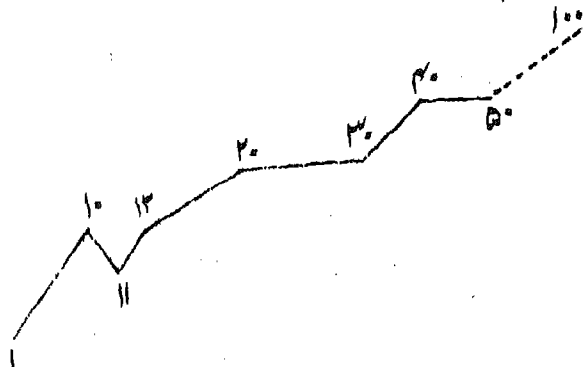
جو ذہن واقعات پر صبر و استقلال کے ساتھ غور و فکر کرنے کا عادی ہے، اور جو ان کو عملاً استعمال کر سکتا ہے، وہی ذہن یاد رکھنے کی کوشش میں انتہائی کامیابی، جو اسکے لئے ممکن ہے، حاصل کر سکتا ہے۔ اسی قسم کے ذہن میں اکتساب کی سہولت اور عجلت، ضرورت کے وقت فوری احیا اور خازنیت کا استقلال منتہائے عروج پر ہوتے ہیں۔

ج۔ المنوذجی نظامات

ظاہر ہے کہ خازنیت اور احیا کی تربیت و اصلاح کے یہ طریقے آسان نہیں۔ ان کے لئے شاق محنت کی ضرورت ہے لیکن اس کے ساتھ ہی ذہن کی ترقی کے یہی دو اہم اور عام طریقے ہیں۔ محض روپیہ کمانے کے لئے

حافظہ کی اصلاح کے بہت سے طریقے ایجاد کئے گئے ہیں، اور یہ ایک محدود حد تک مفید بھی ہیں۔ آج کل "حافظے کے نظامات" کی بہت سی انوذجی اسکیمیں مروج ہیں۔ فرض کرو کسی شخص کو بہت سے غیر متعلق اعداد، مثلاً بہت سے آدمیوں کے مکانوں کے نمبر، یاد کرنے ہیں۔ اس کے لئے بہترین ترکیب یہ ہے کہ ہم ان اعداد میں سے ہر ایک کو کسی حرف کے ساتھ متلازم کریں، اور بعد ازاں ان حروف کو ملا کر ایک لفظ بنالیں جس سے اس مکان میں رہنے والے کا خیال آسکے۔ خاص خاص حالات میں یہ طریقہ کارگر ہوسکتا ہے، لیکن متفرق معلومات کو حاصل کرنے، اور یاد رکھنے کے لئے یہ بالکل بیکار ہے اس عمل کو کرنے میں وقت بھی ضرورت سے زیادہ صرف ہوتا ہے۔

احیا کی صورتوں کی شخصی خصوصیات

اکثر اشخاص مخصوص مواد کے احیا کے لئے خاص خاص طریقے استعمال کرتے ہیں۔ چنانچہ بعض اشخاص اعداد کا بصری اشکال میں احیا کرتے ہیں۔ ان اشکال کو "عددی اشکال" کہا جاتا ہے۔ یہ عددی اشکال بلحاظ صورت، جسامت اور عام ماہیت کے بہت مختلف ہوتی ہیں۔ ان کی ایک مثال کو شکل ۶۱ میں ظاہر کیا گیا ہے۔ جس شخص میں ان اشکال میں سے کوئی شکل ہوتی ہے، وہ ہر عدد کو اس شکل میں ایک مناسب مقام پر دیکھتا ہے۔ اسی طرح بعض اشخاص سال کے مہینوں، ہفتوں کے دنوں، اور دنوں کے گھنٹوں کو بھی اسی طرح اشکال میں دیکھتے ہیں۔ ان تمام ذرائع سے ذہن کی مجرد تعلقات کو مقرون بنا پر مبنی کرنے کی کوشش

[شکل ۶۱۔ اس شکل میں اعداد کندھوں کی سطح سے اوپر اور بائیں طرف سے دائیں طرف کو بڑھتے دکھائی دیتے ہیں۔]

ظاہر ہوتی ہے۔ لیکن ان میں سے اکثر بچپن میں ظاہر ہوتے ہیں اور اکتسابی نہیں ہوتے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ مختلف ذہن مختلف طریقوں سے اس مواد کو زیر تصرف لاتے ہیں، جس کو وہ یاد کرنا چاہتے ہیں۔ "رنگین سماعت" یا رنگین احساسی بھی جس کو ہم ادراک کی تحلیل میں بیان کر چکے ہیں، اسی قسم کی شخصی خصوصیات میں داخل ہے۔

باب دہم

معنوں کا شعور اور تصورات کی تشکیل

ہم نے اس وقت تک بعض ذہنی وظائف کی تحلیل کرکے یہ معلوم کیا ہے کہ ان کے فی الواقع جاری و نافذ ہونے کے لئے خاص خاص اعمال درکار ہوتے ہیں، لیکن اس اجرا و نفاذ میں مذکورہ اعمال کے علاوہ ایک اور ذہنی عمل بھی شامل ہوتا ہے۔ یہ عمل ایک طرح سے اُن تمام شعوری فعلیتوں میں مضمر ہوتا ہے جن پر ہم نے اس وقت تک بحث کی ہے۔ اکثر اوقات یہ ایک صریحی ذہنی عمل کی حیثیت سے بھی نمایاں ہوتا ہے۔ لہٰذا اس پر غور کرنا بہت ضروری ہے۔ اصلیت یہ ہے کہ گزشتہ مطالعہ میں جن افعال کو ہم نے مثال کے طور پر پیش کیا ہے، ان کی شکل اس ذہنی عنصر کی غیر موجودگی میں بالکل مختلف ہوتی۔ اس ذہنی عنصر کی ترقی یافتہ صورت کو عمل تصور کہتے ہیں، اس کا ذہنی نتیجہ تصور کہلاتا ہے۔ اس کی ابتدائی شکل کو معنوں کا شعور کہہ سکتے ہیں ہم پہلے اسی سادہ اور ابتدائی شکل پر بحث کرینگے۔

معنوں کا شعور وظیفہ کے لحاظ سے عقل کی سب سے ابتدائی خاصیت معنوں کی شناخت، اور ان کے استعمال کی قابلیت ہے۔ اگر ہم اُن اشیا کے معنوں کو سمجھنے کے قابل نہ ہوں جنکو ہم دیکھتے، سنتے یا چھوتے ہیں، تو ہمارے ادراکات کسی صورت سے بھی موثر اور کامیاب عادی تطابقات کا باعث نہیں ہوسکتے۔ اگر ہم ان واقعات کے معنوں کی شناخت نہ کریں، جن کا ہم احیا کرتے ہیں، تو حافظہ گزشتہ واقعات کا بے کار اور بے جان احیا ہو جائے۔ اگر ہم ان تصاویر و تمثالات کے معنوں سے

بے خبر ہوں، جو ہمارے ذہنوں میں ہوتی ہیں، تو تخیل کی تمام صورتیں محض لفظوں کے کھیل کی صورت اختیار کرلیں۔ آگے چل کر ہم دیکھینگے کہ ارادہ یا طلب شروع ہی سے معنوں کے استعمال پر موقوف ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہماری ذہنی فعلیتوں میں معنوں کا وجود بہت ضروری ہے۔

کسی چیز کے معنے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ کسی اور چیز کی علامت یا نشانی ہے، اور یہ کہ ہم کو دیگر اشیاء سے اس کے تعلقات کا علم ہو رہا ہے۔ ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ ذہن اپنے آپ کو تعلقات پیدا کرنے کی فعلیت کی شکل میں ظاہر کرتا ہے۔ شناخت کی بحث میں ہم تعلقات پیدا کرنے کے اس عمل کی سب سے زیادہ ابتدائی صورتوں میں سے ایک کی تحلیل کرچکے ہیں۔ ادراکی اور احساسی فعلیتوں میں کسی ایک تجربے کو، غیر واضح اور ناقص طور پر کسی گزشتہ تجربے کے مشابہ سمجھنے کو بچوں کے شعور میں اسی قسم کے تعلقی عنصر کے صریحاً ظاہر ہونے یا دوسرے الفاظ میں، معنوں کے وقوف کے پہلی دفعہ پیدا ہونیکا مترادف سمجھنا چاہئے۔ اگر ہم کسی تجربے کو شناخت کریں (یہ شناخت کسی قدر غیر واضح کیوں نہ ہو) تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ہم نے اس کو ایک ایسی چیز سے متعلق کردیا ہے جو موجود نہیں۔

معنی احساسی مواد میں۔ تجربے کے احساسی مواد کو ہم کبھی تحلیلی یا تمیزی طریقہ سے استعمال کرتے ہیں، اور کبھی ترکیبی یا تلازمی طور پر۔ ظاہر ہے کہ یہ اس وقت تک نہیں ہوسکتا جب تک کہ ہمکو شروع ہی سے اس مواد کے مختلف اجزاء کے، جو پہلے بے ترتیب اور مجموعی حالت میں محسوس ہوتے ہیں، بے شمار تعلقات کا علم نہ ہو جائے۔ بعض صورتیں، جن میں تعلقات کی یہ تحلیلی ترکیبی ترقی ہوتی ہے توجہ کی بحث میں بیان کی جاچکی ہیں، لہذا ان کا اعادہ کرنا بے کار ہے۔ لیکن یہاں ہم ایک ایسی بات پر زور دے رہے ہیں، جس پر ہم نے وہاں بہت زیادہ زور نہ دیا تھا۔ یعنی یہ کہ اس مواد میں، جو ہمارے حواس کے سامنے آتا ہے، مشابہت اور اختلاف کو معلوم کرنا ان تعلقات کو معلوم اور استعمال کرنے کی قابلیت پر موقوف ہوتا ہے جو توجہ سے نمایاں ہوتے ہیں۔ مختصر یہ کہ چونکہ ان اجزاء میں، جن کو ہم اپنے تجربات کے مجموعہ میں سے الگ کرتے ہیں، معنے ہوتے ہیں، یا بالفاظ دگر، ان میں کسی نہ کسی قسم کے تعلقات ہوتے ہیں،

اس لئے ہم ان کو مناسب اور موثر طریق سے استعمال کر سکتے ہیں۔ معنوں کے بغیر ان میں ربط پیدا نہیں ہو سکتا اور اس لئے وہ ذہنی فعلیت کے بالکل مہمل اور بے جان ٹکڑے رہ جاتے ہیں۔ یہ ممکن ہے کہ یہ عجیب و غریب ہوں لیکن ان سے کوئی نتیجہ مترتب نہیں ہو سکتا۔ معنوں ہی کی وجہ سے وہ سب کے سب ایک سلسلہ میں منسلک ہو جاتے ہیں۔

خالص احساس کو ہم ایسا مواد کہ سکتے ہیں جو معنوں سے بالکل عاری ہوتا ہے۔ بعینہ اسی طرح ہم خالص معنوں کا تصور قائم کر سکتے ہیں جس کا تعلق کسی مخیلہ یا احساسی مواد سے نہ ہو۔ اس قسم کی حالت کسی وقت بھی ہمارے تجربے میں نہیں آسکتی۔ احساسات کے ساتھ ہمیشہ کچھ معنے ہوتے ہیں یہ بالکل ابتدائی ہی کیوں نہ ہوں اور اسی طرح معنی بھی ہمیشہ کسی تمثال یا احساسی عمل کے لباس میں ظاہر ہوتے ہیں۔ اس بیان کا اطلاق اسی قدر یقین کے ساتھ ان تمام فعلیتوں پر ہو سکتا ہے جو شعوری ہیں۔ یہ ایک دوسرا سوال ہے کہ آیا عقلی اعمال تحت شعوری دماغی عمل کے ذریعہ سے اور شعوری مظاہر کے بغیر واقع ہو سکتے ہیں یا نہیں۔

معنوں اور تعلق کے شعور کی غالباً سب سے اساسی صورت مشابہت اور اختلاف کا وہ وقوف ہے جس کا ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ جب ہمارے دو تجربات ایک دوسرے کے مشابہ یا ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں تو ہم بلا مد وغیرے ان کی مشابہت یا اختلاف کو فوراً معلوم کر لیتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اگر عمل شناخت اور احساس مشابہت تقریباً ایک ہی نہیں تو ان دونوں میں گہرا تعلق ضرور ہے۔

معنی تمثلی اعمال ہیں۔ احساسی ادراک اور اس کی تحلیلی ترکیبی حیثیت کے متعلق جو کچھ ہم نے اس وقت تک کہا ہے اس کا اطلاق زیادہ بداہت کے ساتھ تمثالات اور امثال پر بھی ہو سکتا ہے۔ مثال بحیثیت مثال کے ایک علامت ہے خود اس کی کوئی اہمیت نہیں ہوتی۔ یہ اہمیت اس کے وظیفے اور اس کی چیز کی وجہ سے ہوتی ہے جس کو یہ ظاہر کرتی ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ معنی مثال کی جان ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ امثال کے معنوں اور تعلقات میں ترقی توجہ کے بعینہ ان ہی اعمال سے ہوتی ہے جو احساسی فعلیتوں میں ہوا کرتے ہیں۔ کسی خیال کی نئی خصوصیات کی طرف یکے بعد دیگرے توجہ کرنے یا جیسا کہ بعض اوقات کہا جاتا ہے مختلف پہلوؤں

کی تجرید کرنے سے ہم اپنے امثال کی تحلیل کرتے ہیں، ان کا ایک دوسرے سے مقابلہ کرتے ہیں اور اس طرح نامعلوم تعلقات اور مجہول مشابہتوں اور اختلافوں کو معلوم کرتے ہیں۔

معنی کی نفسیاتی بنا

ماہرین نفسیات کا اس ذہنی فعلیت کی ماہیت پر اتفاق نہیں، جس کے ذریعے سے ہم تعلقات کو معلوم کرتے ہیں۔ بعض اُس کو توجہ کا نتیجہ بناتے ہیں، اور کسی اور توجیہ کی ضرورت نہیں سمجھتے۔ یہ لوگ، توجہ کو ایک ایسی فعلیت سمجھتے ہیں، جس سے تعلقات قائم یا معلوم کئے جاتے ہیں، اور اس لئے، جب ہم کسی چیز کی طرف توجہ کرتے ہیں، تو ہمارا مقصد ہمیشہ یہی ہوا کرتا ہے کہ اس چیز کے مختلف اجزا میں تعلقات معلوم کریں۔ مصنفین کی ایک اور جماعت کا خیال ہے کہ جس طرح شعور کے بعض لمحوں میں ہمکو تمثالات یا مدرکات کا وقوف ہوتا ہے، اسی طرح بعض لمحوں میں ہم تعلقات سے واقف ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ جیمس لکھتا ہے کہ ہم میں "تعلقات کے احساسات" ہوتے ہیں، مثلاً "اور" کا احساس، اور "کیونکہ" کا احساس۔ یہ لوگ شعور کے "تعلقی اجزا" کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں، جو کم و بیش احساسی اجزا کے مشابہ ہوتے ہیں۔

اس مسئلہ پر مفصل بحث کرنے سے ہم اپنے نفس مضمون سے بہت دور جا پڑینگے، اور بعض ایسے اصول میں پھنس جائینگے، جو اسوقت تک متنازع فیہ ہیں، اس لئے قارئین کو سردست ہمارے اس فیصلے کو بلا چون و چرا، کم از کم عارضی طور پر، تسلیم کر لینا چاہئے کہ تعلق کا شعور توجہ کی تمام فعلیتوں کا ایک اساسی جز و ہے، یہ کہ ہماری توجہ کم و بیش موجودہ تعلقات کی طرف منعطف ہوتی ہے، نہ کہ ان اشیا کیطرف جن میں یہ تعلقات ہوتے ہیں، اور یہ کہ شعور کا کوئی لمحہ ایسا نہیں ہو سکتا، جس میں تعلقات یا اشیا کا وقوف نہ ہو۔ اشیا اور تعلقات در اصل ایک ہی تصویر کے دو رخ ہیں، جن میں سے ایک پہلو سکونی ہوتا ہے اور دوسرا حرکی۔ تعلقی اعمال کو "حالت" کہنا زیادہ مناسب ہوگا۔ لفظ "اور" کو سن کر ہمارے ذہن کی حالت انتظاری اس حالت سے مختلف ہوتی ہے، جب ہم لفظ "اگر" سنتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اکثر یہ فرق علانیہ طور پر مختلف حرکی افعال میں نمایاں ہوتے ہیں، اور خفی حرکات میں تو ان کا ظہور تقریباً ہمیشہ ہوتا ہے۔ اس قسم کے حرکی مظاہر میں سے بعض سانس کو روکنے اور پھر جاری کرنے میں پائے جاتے ہیں۔ اس کی تصدیق ہر ایک شخص خود کر سکتا ہے۔

اس کے بعد ہم عمل تصور پر بحث کرینگے۔ یہ معنوں کے شعور کی سب سے زیادہ

صریحی اور مکمل صورت ہے۔ اس کے ساتھ ماہرین نفسیات اور فلاسفہ کو ہمیشہ سے دلچسپی رہی ہے۔

عمل تصور کی ماہیت پیچھے ہم متعدد بار اس حقیقت کی تکرار کر چکے ہیں کہ ہم اپنے گزشتہ تجربات سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ اس کی مثالوں میں ہم نے دیکھا ہے کہ ہمارا حافظہ اور تخیل اُن مخصوص واقعات کا احیاء کرتا ہے جو ایک خاص موقع پر ہمارے لئے مفید ہوتے ہیں۔ میں دور دراز کے کسی شہر میں جانا چاہتا ہوں لیکن وہاں تک پہونچنے کا بہترین طریقہ میری سمجھ میں نہیں آتا۔ اب میں یہ یاد کرتا ہوں کہ گزشتہ سال میں نے وہاں تک پہونچنے کے لئے کونسا راستہ اختیار کیا تھا اور اسی کے مطابق اب بھی فیصلہ کرتا ہوں۔ مجھکو یاد آتا ہے کہ میں فلاں وقت کی ریل میں سوار ہو کر فلاں جنکشن پر پہونچا اور وہاں دو گھنٹے انتظار کرنے کے بعد ایک دوسری گاڑی کے ذریعے سے اپنی منزل مقصود پر جا پہونچا۔ لیکن اکثر حالات میں ہم اپنے گزشتہ تجربات کے نتائج کو اس آسانی کے ساتھ استعمال نہیں کر سکتے۔ مثلاً میں ولایت سے کچھ کتابیں منگواتا ہوں۔ سب سے پہلے پاؤنڈ اور شلنگ کو روپے اور آنوں میں تحویل کرنا پڑتا ہے۔ یہ میں اس وقت تک نہیں کر سکتا جب تک کہ مجھے یہ معلوم نہ ہو کہ ایک شلنگ تقریباً بارہ آنے کا ہوتا ہے۔ اس کے بعد پھر میں حساب کے مختلف اعمال کرتا ہوں۔ ظاہر ہے کہ اس قسم کے حالات میں مجھ کو اپنے حافظہ کو استعمال کرنا پڑتا ہے لیکن یہ حافظہ محاکاتی تخیل کی ایک صورت ہے نہ کہ گزشتہ مثال کی طرح کسی ایک واقعہ یا تجربہ کا احیا۔ اسی طرح کسی معاشرتی اصلاح کی تحریک سے مجھکو دلچسپی ہے اور مجھ سے کہا جاتا ہے کہ میں بھی تقریر و تحریر سے اس کی تائید کروں لیکن مجھکو معلوم ہوتا ہے کہ یہ تحریک اکتسابی خصائص کے متوارث ہونے کو تسلیم کرتی ہے یہ اس فرض پر مبنی ہے کہ بری اور قبیح عادات اکتساب کی جاتی ہیں جو نسلاً بعد نسل متوارث ہوتی چلی جاتی ہیں مجھ سے کہا جاتا ہے کہ میں اس اکتساب کے روکنے میں کوشش کروں۔ لیکن قبل اس کے کہ میں کوئی عملی قدم اٹھاؤں میں توارث پر غور کرتا ہوں اور اس غور و فکر کے نتیجہ پر میرے عمل کا انحصار ہوتا ہے۔

بعد کی دونوں مثالوں میں شلنگ یا توارث کا خیال کسی خاص شلنگ یا توارث سے

تعلق نہیں رکھتا، اگرچہ ہوسکتا ہے کہ میں اس کو کسی خاص شلنگ یا توارث سے متعلق کروں۔ میں اس موقعہ کو ذہن میں لاتا ہوں جب میں نے آخری مرتبہ شلنگ دیکھا تھا، یا توارث پر کوئی کتاب پڑھی تھی، لیکن ایسا کرنا ضروری نہیں اور بالعموم ایسا ہوا بھی نہیں کرتا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ شلنگ یا توارث کے خیالات چند اشیاء یا چند تعلقات کو اس طرح ظاہر کرنے کا ذریعہ ہیں کہ مجھکو اُن واقعات کے احیا کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی جن میں اس سے واقفیت ہوئی تھی۔ ان خیالات کو ہم بلاتردد وتامل اپنے استدلال میں استعمال کرتے ہیں اور نتیجہ کا اطلاق ایک خاص حالت پر کرتے ہیں، اور ہمکو اس کا یقین ہوتا ہے کہ وہ خاص حالت ہمارے اس عمل کی تصدیق کریگی، اور اکثر ایسا ہی ہوتا ہے۔ اس قسم کے خیالات کو بالعموم تصورات کہا جاتا ہے۔ مذکورہ بالا حالات کو تھوڑی دیر کے لئے صحیح سمجھ کر ہم عام استعمال کے مطابق کہ سکتے ہیں کہ "عمل تصور وہ ذہنی عمل ہے جس کے ذریعہ سے ہم مختلف تجربات کے مشترک اجزا کو مجتمع کرتے ہیں، اور ذہنی طور پر ان کو ملاکر امثال قائم کر لیتے ہیں، اور ان ہی امثال کو ہم ان مختلف اجزا کی علامات کے طور پر استعمال کرتے ہیں"۔ اس مثال کو اصطلاح میں تصور کہتے ہیں، اور جس عمل سے تصور پیدا ہوتا ہے، اس کو عمل تصور۔

اگر تصورات اسی قسم کے کلی امثال ہوتے ہیں جن کا ہم نے ذکر کیا ہے، تو ظاہر ہے کہ اُن کی تعداد بے انتہا ہوگی۔ انسانؤ گھوڑدں، درختوں گھروں، ٹوپیوں، میزوں، اور اسی قسم کی تمام اشیاء کے تصورات ہونے چاہئیں۔ اسی طرح بعض تصورات رنگ، بو، آواز کے ہونگے، بعض تصورات طبیعی تعلقات، مثلاً مقام، ترتیب اور زمان، کے ہونگے، بعض اخلاقی صفات، مثلاً نیکی و بدی کے ہونگے، غرض تصورات کی اتنی صورتیں ہوجائینگی جن کا شمار نہیں ہوسکتا۔ ہمارے لئے بہتر یہ ہوگا کہ ہم تصورات کی ایک مخصوص مثال لے کر اس پر غور کریں، اور اس طرح ان ذہنی اعمال کو معلوم کریں، جو اُن کو پیدا کرسکتے ہیں۔ اب ہم اس تحلیل کے لئے گھوڑے کے تصور کو لیتے ہیں۔

تصور اور تمثال اگر میں چند آدمیوں سے کہوں کہ گھوڑے کے خیال کی طرف توجہ کرو، تو اُن میں سے بعض کے ذہنوں میں گھوڑے کی ابھری تصویر قائم ہوگی، اور بعض کے شعور میں لفظ گھوڑے کی سمعی حرکی تصویر پیدا ہوگی۔

جو تعریف ہم نے تصور کی کی ہے، اس کے مطابق گھوڑے کے تصور کو کسی خاص گھوڑے سے تعلق نہ ہونا چاہئے، بلکہ لازمی ہے کہ یہ تمام اور ہر قسم کے گھوڑوں کی نمایندگی کرے۔ اب سوال یہ ہے کہ جن لوگوں کے ذہنوں میں کسی خاص گھوڑے کی تصویر آئے وہ گھوڑے کا تصور کس طرح قائم کر سکتے ہیں؟ اس سوال کا صحیح جواب ان لوگوں کے مخیلہ پر غور کرنے سے دیا جا سکتا ہے، جن کے ذہنوں میں لفظ گھوڑے کی سمعی حرکی تصویر پیدا ہوئی ہے۔

یہ ظاہر ہے کہ لفظ گھوڑے کی تمثال کا کسی خاص گھوڑے سے تعلق نہیں۔ یہ محض ایک علامت ہے۔ جب ہمکو اس کا شعور بحیثیت ایک تصور کے ہوتا ہے تو گویا ہم ذہنی طور پر اس کو گھوڑے کی جنس کی شبیہ سمجھتے ہیں۔ جس طرح الجبرا میں بعض حرفوں کو مقداروں کا قائم مقام سمجھ لیا جاتا ہے اور سوال کو حل کر چکنے کے بعد ان حروف کی بجائے اصلی مقداریں استعمال کی جاتی ہیں، اسی طرح یہاں بھی ہم بعض اشیاء کی سمعی لفظی تمثالات کو انکی علامت قرار دیتے ہیں۔ ہم ذہنی طور پر ان تمثالی اشیاء پر چند اعمال کرتے ہیں ان سے کچھ نتائج اخذ کرتے ہیں اور پھر ان کی بجائے اصلی اشیاء کو ذہن میں لاتے ہیں۔ اس قسم کے حالات میں یہ اشیاء صریحی افعال ہوا کرتی ہیں، مثلاً اسی قسم کے تصورات سے ہم گھوڑوں کے نقائص معلوم کرنے موٹر خریدنے کا فیصلہ کرتے ہیں۔ یہاں تصورات جو خالصتہً ذہنی ہے، بالآخر ان حرکات میں تبدیل ہو جاتا ہے جو خارجی ہوتے ہیں۔

لیکن جو لوگ بصری تمثالات استعمال کرتے ہیں، اُن کی حالت بھی اصولاً اُن لوگوں سے مختلف نہیں ہوتی جو لفظی مخیلہ کے عادی ہوتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ یہ تمثال اس جماعت کے کسی فرد کی شبیہ ہوتی ہے جس کو وہ مستحضر کرتی ہے۔ اکثر اوقات تو یہ ہمارے اس ادراک کی ہو بہو نقل ہوتی ہے جو ہمکو اس فرد کا ہوتا ہے۔ لیکن اگر ہم یہ سمجھ لیں کہ یہ تمثال فی الواقع ایک صنف کو ظاہر کر رہی ہے نہ کہ ایک فرد کو، اور اگر ہم اس کو اسی غرض کے لئے استعمال کریں، تو مخیلہ کی قسم کا سوال باقی ہی نہیں رہتا۔ یہ مخیلہ خواہ بصری ہو، خواہ سمعی، خواہ حرکی، ہر صورت میں یہ بطور تصور کے کام دے سکتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ لفظی تمثالات، اور قسم کی تمثالات کے مقابلے میں، اُن تفاصیل کی طرف اشارہ نہیں کرتیں، جن سے غلط فہمی کا اندیشہ ہو، لیکن یہ بھی بعض غلط مفاہیم کی وجہ سے بیکار

ہوسکتی ہیں۔

ہمکو ایسے آدمی بھی ملینگے جو اپنے ذہنوں میں کسی قسم کا کوئی مخیلہ ہی نہیں پاتے۔ ان کو یہ معلوم ہے کہ گھوڑا کس جانور کا نام ہے اور بس۔ اس قسم کے لوگ مختلف صورتوں کے رد اعمال پیدا کرتے ہیں۔ اکثر صورتوں میں یہ شہادت مطالعہ باطن کی بلادت اور ذہنی اعمال کو معلوم کرنے کی مشق نہ ہونے کا نتیجہ ہوتی ہے۔ بعضوں میں یہ مخیلہ ایک ہنگامی صوتی لفظ کی قسم کا ہوتا ہے جس کو نظر انداز کر جاتے ہیں۔ اوروں میں ہوسکتا ہے کہ اس لفظ کا خاموش تلفظ ہو اور اس کے علاوہ وہ اور کوئی ذریعہ اختیار نہ کرتے ہوں۔ چند لوگوں میں حرکی مخیلہ کی ایک خفی صورت ہوتی ہے بلکہ بعض اوقات ہوسکتا ہے کہ علانیہ کوئی حرکت کی جائے خفی حرکات، یا حرکات کی تمثالات کا تعلق اس چیز سے کسی قسم کا ہوسکتا ہے جس کا تصور قائم کیا جارہا ہے۔ چنانچہ ہوسکتا ہے کہ وہ آنکھ یا ہاتھ کی ایسی حرکات ہوں جن سے اس چیز کی تصویر بنتی ہو۔ مختصر یہ کہ ہر اس چیز کا استعمال ہوسکتا ہے جس سے "گھوڑا" مفہوم ہوتا ہو۔

گزشتہ بحث سے دو ضروری باتیں واضح ہوتی ہیں۔ (۱) بالعموم تصور میں تمثال شامل ہوتی ہے۔ یہ تمثال عینی ہو یا لفظی، حرکی ہو، یا کسی اور قسم کی بعض دفعہ اس تمثال کی بجائے خفی حرکات بھی استعمال کی جاسکتی ہیں (۲) مخیلہ خواہ ہم کسی قسم کا استعمال کریں اسکے مخصوص معنی اس کو تصور بناتے ہیں۔ ان دونوں باتوں کو مدنظر رکھنے کے بعد ہم نہایت آسانی سے سمجھ سکتے ہیں کہ دو مختلف موقعوں پر ہمارے اعمال فکر کیوں مختلف ہو جاتے ہیں حالانکہ ممکن ہے کہ ہم دونوں موقعوں پر ایک ہی چیز کے متعلق غور کر رہے ہوں۔ اس میں شک نہیں کہ مختلف اوقات میں ہمارے خیالات کی ترتیب اور ہمارے نتائج مختلف ہوتے ہیں لیکن کیا وجہ ہے کہ ہم ایک ہی چیز کے متعلق اس حالت میں غور کرسکتے ہوں کہ ہمارا مفکور اس قدر مختلف ہے؟ جہاں تک عمل علم کو تعلق ہے ہمارے فکر کا مفکور زیادہ تر مخیلہ سے مرکب ہوتا ہے۔ لہذا اگر آج یہ سمعی اور لفظی ہے تو بہت ممکن ہے کہ کل یہ زیادہ تر بصری ہو جائے، ایک موقعہ پر بالکل صاف اور مفصل ہوسکتا ہے اور کسی دوسرے موقعہ پر خفی اور مجمل لیکن اگر میں ان تمام تمثالات کا دونوں موقعوں پر ایک ہی مفہوم سمجھتا ہوں تو مجھکو کامیابی ہوگی، اور میرا فکر بھی یقیناً ایک ہی چیز اور اس کے تعلقات کی بابت ہوگا۔

یہی وجہ ہے کہ اگرچہ ہمارے شعور میں بعینہٖ وہی تمثال موجود نہ ہو تب بھی ہم بار بار ان ہی معنوں پر غور کر سکتے ہیں۔

جنسی مثال۔ یہ اس نظریئے پر بحث کرنے کا بہترین موقعہ معلوم ہوتا ہے جس کو بعض ماہرین نفسیات نے پیش کیا ہے اور جس کو وہ نظریہ امثال جنسی کہتے ہیں۔ اس نظریہ کا مقصد یہ ہے کہ کسی ایک چیز (مثلاً میز) کے متعدد ادراکات اس چیز کی ایک مرکب ذہنی تصویر پیدا کرتے ہیں، اور یہ تصویر اس وقت ہماری مدد کرتی ہے جب ہم اس چیز پر من حیث المجموع غور کرتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں اس تصویر کو تصور کی بجائے استعمال کیا جا سکتا ہے۔ اسی مقصد کو حاصل کرنے کے لئے ہم اور تمثالات، اور زیادہ تر لفظی تمثالات بھی استعمال کر سکتے ہیں لیکن اس بصری تصویر کو بھی اسی قدر خوبی اور صحت کے ساتھ کام میں لایا جا سکتا ہے۔ اس بنا پر ان کا خیال یہ ہے کہ جنسی تصویر گویا تصور کی ابتدائی صورت ہے جو تصور کے مقابلے میں زیادہ اور فردی اشیاء کے مقابلے میں کم عینی ہوتی ہے مختصر یہ کہ یہ دونوں صورتوں کے بین بین ہے۔

اس نظریئے کے متعلق صرف دو باتیں بیان کرنا ہیں۔ اول تو یہ معلوم کرنا بہت مشکل ہے کہ اس قسم کی مرکب تمثالات کا وجود بھی ہے کہ نہیں۔ یہ ظاہر ہے کہ ہم یقین کے ساتھ نہیں کہہ سکتے کہ ایک تمثال جو بلحاظ النقش کے غیر معین اور بلحاظ تفصیل غیر واضح ہے (کیونکہ ایک حقیقی مرکب تمثال میں ان صفات کا ہونا ضروری ہے) بہت سے منفرد ادراکات کی شبیہ ہو سکتی ہے کیونکہ ممکن ہے کہ یہ صرف ایک ہی ادراک کی مدھم اور غیر واضح تصویر ہو جس کا ہم نے نامکمل طور پر احیاء کیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم اپنے مطالعہ باطن سے اس نظریئے کی تائید میں کوئی شہادت پیش نہیں کر سکتے۔ اس کے علاوہ اگر ان دماغی اعمال کو، جو اس قسم کی تمثال پیدا کرتے ہیں، ایک ایسی صنف کی مختلف اشیاء کی تمثالات قائم کرنے کی قابلیت کے تعلق سے دیکھا جائے، جس کی جنسی تصویر بھی ہو سکتی ہے، تو ان کا سمجھنا ذرا دشوار ہو جاتا ہے۔ تاہم یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ نظریہ ناممکن ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اگر ہم عمل تصور کے وظیفہ کو پیش نظر رکھیں تو ہم کو معلوم ہو جاتا ہے کہ اس قسم کی جنسی تمثال کا شمار تمثالات کی اس صنف میں ہوگا جس کو دو نقلی تمثالات کہا جا سکتا ہے۔ یہ ان تمثالات سے مختلف ہوتی ہیں جو محض علامات کے طور پر استعمال ہوتی ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ تمام تمثالات علامات ہوتی ہیں کیونکہ

وہ کسی دوسری چیز کو ظاہر کرتی ہیں۔ اس کے علاوہ ہر تمثال نقلی تمثال ہوتی ہے کیونکہ اس سے احساسی ادراک کی مخصوص صورتوں کا احیاء ہوتا ہے، چنانچہ سمعی تصویر کسی آواز کی بھلی یا بری شبیہ یا نقل ہو سکتی ہے اور بصری تصویر کسی بصری ادراک کی۔ لیکن یہ بھی ممکن ہے کہ سمعی تصویر کسی بصری تجربے کی علامت مقرر کر لی جائے اور اسی طرح کسی بصری تصویر سے کسی غیر بصری تجربے کو ظاہر کیا جائے مثلاً کسی لفظ کو اس کی بصری تصویر سے۔ ظاہر ہے کہ یہ ناممکن نہیں کہ نقلی تمثالات بحیثیت نقل کے تعمیمی تعلقات کی نمائندگی کرنے کے لئے ناموزوں ہوں، چنانچہ بیز کی بصری تمثال محض نقل کی حیثیت سے صنف "بیز" کو پوری طرح ظاہر نہیں کر سکتی کیونکہ کسی ایک تمثال میں تمام بیزوں کی سب خصوصیات نہیں سما سکتیں اس بیان کا اطلاق صحت کے ساتھ مرکب تمثالات (بشرطیکہ ان کا وجود ہو) پر بھی ہو سکتا ہے اور اور قسم کی تمثالات پر بھی۔ اس تمثال میں تصور بننے کی اہلیت صرف اسی وقت پیدا ہوتی ہے جب اس کو محض علامت کے طور پر استعمال کیا جائے۔ کسی قسم کی بیز کی تمثال سے ہمارا مقصد پورا ہو سکتا ہے بشرطیکہ اس کا استعمال بھی اسی نیت سے ہو۔ اس کے علاوہ لفظی تمثال ہر وقت بطور تصور مستعمل ہو سکتی ہے۔ اس میں اور اس چیز میں کوئی مشابہت نہیں ہوتی جس کی یہ علامت ہے۔ لہٰذا جنسی تمثال کے وجود میں شبہ اور اس میں تصور بننے کی عدم صلاحیت کو پیش نظر رکھنے کے بعد ہمکو اس مسئلہ پر مزید بحث کرنے کی ضرورت نہیں رہتی۔

عمل تصور اور زبان عمل تصور کی تحلیل سے معلوم ہو گیا ہو گا کہ اس ذہنی عمل کی وجہ سے ہم اپنے خیالات کو مخصوص معنوں کا آلہ بنا سکتے ہیں، اور یہ ایک مشہور بات ہے کہ زبان کا بھی یہی وظیفہ ہے۔ اس سے ہم فوراً اس نتیجہ پر پہونچ سکتے ہیں کہ زبان ایک کامل اور مکمل تصوری نظام ہے اور ہمارے اس نتیجہ میں کوئی غلطی نہیں۔ جب ہم کسی دوسرے شخص کو اپنے خیالات سے مطلع کرتے ہیں تو ہم ان خیالات کو الفاظ کے جامہ میں ظاہر کرتے ہیں اور یہ الفاظ سننے والے کے لئے تصورات بن جاتے ہیں۔ جب ہم بطور خود کسی چیز کے متعلق فکر کرتے ہیں، تو ہم اکثر لفظی تمثالات استعمال کرتے ہیں۔ ان حالات میں یہ لفظی تمثالات ہمارے لئے تصورات کی قائم مقام ہوتی ہیں۔ لہٰذا زبان صرف خیالات کی اطلاع دہی کا ذریعہ ہی نہیں بلکہ ذاتی فکر بھی اسی کی

مدد سے ہوتا ہے۔

بعض ماہرین نفسیات کا خیال ہے کہ تمام تصورات زبان کے قسم کے ہوتے ہیں۔ متقدمین فلاسفہ کے نزدیک زبان کے بغیر استدلال ناممکن ہے۔ یہ دونوں مذاہب بہت زیادہ انتہاپسند واقع ہوئے ہیں کیونکہ بعض اوقات ہم لفظی زبان کی مدد کے بغیر بھی استدلال کرتے ہیں حالانکہ ہمارے پاس تصورات کی کافی تعداد بھی ہوتی ہے۔ ان بیانات کی تکمیل یہ کہنے سے ہو جاتی ہے کہ زبان عمل تصور کا آلہ ہے اور یہ کہ ہم معنوں کے اظہار کے لئے کسی اور قسم کے ذہنی مواد کی بنسبت اس کے بہت زیادہ محتاج ہوتے ہیں۔

تقریری زبان اور غور و فکر میں لفظی تمثالات کے استعمال میں عمل فکر اس قدر تیز رو ہوتا ہے کہ ہم کو الفاظ کا شعور نہیں ہوتا۔ ہماری غرض اور ہماری توجہ ان معنوں کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے جن کو ہم تلاش کرتے ہیں اور یہ معنے مکمل لفظی فعلیت یعنی جملے یا جملوں کے سلسلوں کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں نہ کہ منفرد الفاظ کے ساتھ لیکن اس سے ہمارے اس عام بیان کی صحت میں کوئی فرق نہیں پڑتا کہ الفاظ تصوری علامت کے طور پر مستقل ہوتے ہیں۔

زبان کی اصلیت کے نظرئے

تقریری زبان کی اصلیت کو متعدد اثرات کی طرف منسوب کیا گیا ہے جن میں صرف تین کا ذکر ہوتا ہے۔ (۱) بعض جذبات فطرۃً چند آوازیں پیدا کرتے ہیں مثلاً خوف میں چیخ اور غصہ میں غراہٹ۔ حیوانات ان ہی آوازوں سے اپنی ذہنی کیفیات کو اپنے ابنائے جنس پر ظاہر کرتے ہیں جو نظریہ زبان کو ان آوازوں کی طرف منسوب کرتا ہے اس کو ندائیہ کہتے ہیں۔ (۲) جب اس قسم کی چیخوں اور طبعی آوازوں کی نقل کر کے ہم دوسروں کی توجہ اس چیز یا حالت کی طرف منعطف کرا لیتے ہیں جو ان کو پیدا کرتی ہے مثلاً "بھونکنے" سے کتے کو ظاہر کرنا تو زبان کی اصلی ابتدا ہوتی ہے۔ جو نظریہ اس خیال کو پیش کرتا ہے صوتیہ کہلاتا ہے لیکن عام الفاظ میں اس کو "تقلیدی" کہا جا سکتا ہے۔ اس نظرئے سے عجیب و غریب نکات پیدا کئے گئے ہیں جن پر ہم اس وقت بحث نہیں کر سکتے۔ یہ دونوں نظرئے زبان کی ترقی کے عمل کے مختلف درجوں یا اجزا پر خاص طور پر زور

دیتے ہیں۔ پہلے نظریئے سے ہمکو زبان کے مواد کے ماخذ کا علم ہوتا ہے اور دوسرا اس طریقے کو واضح کرتا ہے جس سے یہ مواد زبان کے حقیقی خواص اختیار کرتا ہے (۳) ایک خیال یہ ہے کہ زبان انسان کے لئے عطایائے الہی میں سے ایک ہے۔

خصوصیات کے لحاظ سے تقریری زبان ان اشارات سے بہت کچھ مختلف نہیں، جو معنوں کے اظہار کے لئے بالکل موزوں ہیں، اور جن کا اسی مقصد کے لئے استعمال کیا جارہا ہے، چنانچہ حیوانات، وحشی انسان اور گونگے اور بہرے اب تک اسی کے ذریعے سے اپنے مافی الضمیر کا اظہار کرتے ہیں۔ ان ہی پر کیا موقوف ہے ہم میں سے ہر ایک شخص الفاظ کے معنوں کو پورا کرنے کے لئے ان کو استعمال کرتا ہے۔ تمام تصورات کی طرح ترقی یافتہ لفظ کے مفید وظائف میں سے ایک یہ ہے کہ اس سے ایک خاص حالت کی طرف اشارہ ہوتا ہے اور عینی مواد کے ذریعہ سے معنوں کی تفاصیل کو پورا کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ اس لحاظ سے الفاظ، اشارات اور حالات میں قدیم تعلق اب تک باقی ہے [1]

زبان بلحاظ اس تعلق کے جو اس کو جزئی اور کلی امثال سے ہے

زبان کے تصوری استعمال سے بعض ایسے واقعات روشن ہوجاتے ہیں، جن کا تعلق ہماری موجودہ بحث سے ہے۔ عمل تصور کی تعریف ہم نے اس طرح کی ہے کہ یہ کلی امثال کی تشکیل کا عمل ہے۔ اور

[1] ۔ زبان کے اصلی کام کو پورا کرنے کے لئے اور قسم کی حرکات کو چھوڑ کر صوتی حرکات کو انتخاب کرنیکے بہت وجوہ بیان کئے گئے ہیں۔ ہمکو معلوم ہے کہ جوش کی وجہ سے عضلی تغیرات ہوتے ہیں، تنفس کے عضلات پر خصوصاً یہ اثر بہت جلدی ہوتا ہے۔ کم از کم ہوا میں سانس لینے والے بڑے بڑے حیوانات میں اس قسم کی حالت سے ایسی آوازوں کا پیدا ہونا ضروری ہے۔ اکثر یہ اتنی بلند ہوتی ہیں کہ دور سے سنائی دیتی ہیں۔ اسکے علاوہ حیل صوتی کا کوئی ایسا وظیفہ نہیں جس میں اس زبان کے لئے اسکے اس استعمال سے خلل واقع ہوتا ہو۔ اگر آواز کا استعمال نہ کیا جائے تو صرف روشنی باقی رہتی ہے اور یہ ظاہر ہے کہ آواز روشنی سے بدرجہا بہتر ہے کیونکہ اندھیرے یا ایسی اشیاء کے آزاد ہے، جو بیچ میں حائل ہوکر اسکے اصلی مقصد کو فوت کردیں۔ ان اور ان ہی کے سے اور وجوہ سے زبان کے لئے آواز کو منتخب کیا جاتا ہے، اگرچہ ہوسکتا ہے کہ شروع میں یہ انتخاب تقریباً غیر شعوری ہو (دیکھو نفسیات مصنفہ جیمز) (مصنف)۔

بھی اس عمل کی سب سے زیادہ نمایاں خصوصیت ہے۔ لیکن اگر الفاظ کو تصورات فرض کیا جاسکتا ہے، تو منفرد اشیا کے بھی تصورات ہونے چاہئیں اور اصناف کے بھی؛ یا کم از کم ان دونوں کے متعلق فکر کرنے کے طریقے میں کوئی فرق نہ ہونا چاہیے؛ اور واقعہ بھی یہی ہے کہ ان دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ ہمارے پاس زمین کا تصور بھی ہے اور سیاروں کا بھی؛ ایک خاص کتاب کا تصور بھی ہے اور صنف کتاب کا بھی؛ زید کا تصور بھی ہے اور انسان کا بھی۔ ہمکو یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ عمل تصور دراصل معنوں کی طرف اشارہ کرنے کا ایک ذہنی عمل ہے؛ اور یہ کہ ہم معنوں کو اس ہی کے ذریعے سے ظاہر کرتے ہیں؛ یہ معنی کسی ایک چیز کے ہوں یا ایک درجن اشیا کے؛ ریاضی کے کسی مسئلہ کے ہوں یا تاریخ کے کسی واقعہ کے؛ اوس شے کے ہوں یا محال چیز کے؛ ہر صورت میں تصور ممکن ہے؛ اور اکثر صورتوں میں ایک لفظ یا ایک لفظی تمثال سے اس کے متعلق آسانی کے ساتھ غور کیا جاسکتا ہے۔

ایک عمل سے واحد اشیا کے تصورات حاصل ہوتے ہیں؛ اور ایک دوسرے عمل سے اصناف اشیاء کے کلی تصورات پیدا ہوتے ہیں۔ ان دونوں اعمال میں نہایت آسانی کے ساتھ اس طرح ربط قایم کیا جاسکتا ہے کہ ہم یہ سمجھ لیں کہ دونوں صورتوں میں ہم بعض اشیا کی تجرید کرتے ہیں۔ ایک صورت میں یہ حدود صرف ایک چیز کو محیط ہوتی ہیں؛ اور دوسری صورت میں ان اشیا کی بے شمار تعداد شامل ہوتی ہے۔ لیکن با این ہمہ اختلاف دونوں صورتوں میں ہم ایک قسم کے معنوں کو اور تمام اقسام معنی سے متمیز کرتے ہیں۔ جس عمل میں ہمارا تصور بہت سے تجربات کی مشترک خاصیت یا خواص مثلاً سختی؛ سیاہی؛ یا نیکی کی طرف اشارہ کرتا ہے؛ اس کو عمل تصور کی اصلی صورت فرض کیا جاتا ہے؛ کیونکہ ایسی صورتوں میں بہت سے واقعات کی مشترک صفات کی تجرید کرتے ہیں؛ اور پھر اس کی تعمیم کرکے تصور یا کلی مثال حاصل کرتے ہیں؛ لیکن جس عمل سے ایک واحد چیز کا تصور پیدا ہوتا ہے؛ اس میں بھی تجرید کو اتنا ہی دخل ہوتا ہے؛ جتنا کہ متقدم الذکر عمل میں؛ اگرچہ اس صورت میں اس کا دائرہ اثر بہت وسیع نہیں ہوتا۔ لندن کا تصور پیدا کرنے کے لئے ہمکو لندن کو اور امثال سے علیحدہ کرنا پڑتا ہے؛ یعنی اس کی بھی تجرید کرتے ہیں۔ ایک طرح سے لندن کا تصور

بھی اسی قدر مکمل اور کلی ہے جس قدر کہ شہر کا تصور کیونکہ شہر کے تصور کی طرح یہ بھی تمام معروض کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ یہ محض اتفاق ہے کہ یہ معروض عملی نقطہ نظر سے ایک واحد شے ہے نہ کہ بہت سی اشیاء کا مجموعہ۔

بعض مجرد تصورات کو حاصل کرنے کا عمل غالباً اس عمل سے زیادہ پیچیدہ ہے جس سے مخصوص اشیاء کے تصورات پیدا ہوتے ہیں۔ تصورات کی ان دونوں قسموں کا اساسی فرق یہ ہے کہ ایک قسم ہمارے تجربات کے مختلف اجزا کی ذاتیت اور ہویت پر زور دیتی ہے اور دوسری ان کے اختلاف پر۔ محدود معنوں میں کہا جا سکتا ہے کہ واحد اشیا اور اصناف اشیاء دونوں کا تصور قایم کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح مجرد صفات کے تصورات بھی ہو سکتے ہیں اور ہر قسم کے تعلقات کے بھی۔ غرض کوئی معنی اس قسم کے نہیں، جو ہماری عقل میں آتے ہوں اور ان کے لئے کوئی تصور نہ ہو۔

بہیئت مجموعی ان مباحث کی روشنی میں اپنی تعریف کو بدلنے کی نسبت شاید یہ زیادہ آسان ہوگا کہ قدیم خیال کا تتبع کیا جائے اور اصلی عارضی تعریف ہی کو تسلیم کر لیا جائے کہ تصور ایک ایسی مثال ہے، جو تعمیم کرتی ہے، اس کے ساتھ یہ بھی یاد رکھا جائے کہ یہ تعمیم بعض دفعہ واحد اشیا صفات یا تعلقات کی بنا پر ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تعریف کو بدلنے کے بعد یہ جدید تعریف قدیم تعریف سے مختلف ہو جائیگی اور لہذا ممکن ہے کہ ابہام کا باعث ہو۔ اس میں تو کسی کو کلام ہو ہی نہیں سکتا کہ تصورات کی اساسی خصوصیات وہی ہیں، جن کو ہم نے بیان کیا ہے، اور ان اشیار کی تعداد یا ماہیت سے، جن پر یہ تصورات دلالت کرتے ہیں، ان خصوصیات پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ ہم نے دیکھا ہے کہ (۱) تصورات کا وجود ایک عینی خیال کی حیثیت سے ہے، جس کو ہم تمثال یا مثال کہتے ہیں۔ اور (۲) خود اپنے آپ یا دوسروں کو مخصوص معنوں سے مطلع کرنے کے لئے ہم اس تمثالی مثال کو استعمال کرتے ہیں۔

سائنٹفک تصورات اس موقعہ پر یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ بالعموم سائنٹفک اور منطقی تصورات میں صحت اور دقت کا اتنا بڑا درجہ فرض کیا جاتا ہے، جو ہماری تعریف سے ثابت نہیں ہوتا۔ سائنس کے تصورات، مثلاً دہات، تجرید اور مقابلے کے اعمال کا نتیجہ ہوتے ہیں، اور ان نتائج کو جامع و مانع لفظی تعریفات میں ظاہر کیا جاتا ہے۔

یہ ظاہر ہے کہ عملی زندگی کے تصورات ان سے مختلف ہوتے ہیں۔ سائنٹفک تصورات بالعموم مخصوص فکری اعمال سے پیدا ہوتے ہیں، اور اس کے برخلاف روزمرہ زندگی کے تصورات میں سے اکثر عملی تجربات کے داد و ستد کا نتیجہ ہوتے ہیں جن میں کسی قسم کا غور و فکر شامل نہیں ہوتا۔

عمل تصور کا عام وظیفہ

عمل تصور کا عام وظیفہ اور نفسی طبیعی جسم کی کفایت شعاری میں اسکی قدر و قیمت اس قدر بیّن ہے کہ اس پر بحث کی ضرورت نہیں۔ اس کو ذہنی اعمال میں سہولت پیدا کرنے کا ایک بہت بڑا ذریعہ کہا جا سکتا ہے۔ یہ ہماری محنت کو بچانے کا ایک ایسا وسیلہ ہے جس میں ہم واحد مثال کی مدد سے وہ کام کر سکتے ہیں جس کے لئے بہت سے امثال کی حاجت ہوتی۔ ہمکو یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ وہ ذہنی قابلیت جس کی وجہ سے ہم بہت سے تجربات کے معنوں کو ایک تمثال کے معنوں میں جمع کر دیتے ہیں، جنسی لحاظ سے بعینہٖ وہی ہے جس سے ہم معنوں کو سمجھتے اور شناخت کرتے ہیں، اور ان معنوں کی وجہ سے ہمارے ادراکات معقول، ہمارا تخیل بامعنی اور ہمارا حافظہ مربوط ہو جاتا ہے۔

عصبی عمل اور عمل تصور

ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ عمل تصور میں مخیلہ بھی داخل ہوتا ہے۔ اس سے لازماً نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ یہ مخی قشر کے ان رقبہ جات کے رد عمل پر منحصر ہوتا ہے جن کے ساتھ مختلف آلات حس کو براہ راست تعلق ہے۔ اس کے علاوہ ہم سوائے اس کے اور کچھ نہیں کہہ سکتے کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عمل فکر کی تمامی، اور استدلالی صورتوں میں فلج سیغ کے تلازمی مراکز بھی شامل ہوتے ہیں۔ ہم کو اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ نفسی فعلیت کی ان اعلےٰ اور سرّی حیثیتوں کے عصبی مستلزمات اس وقت تک تقریباً نامعلوم ہیں۔ یہ تو ظاہر ہے کہ ان میں بہت بڑی حد تک ان رقبہ جات کا فعل شامل ہے جو ادراک اور حافظہ کی سادہ صورتوں میں عمل کرتے ہیں، لیکن فعل عصبی کی اس صورت میں، جب نفسی عمل بعض دقیق تصورات کے ذریعہ سے طویل استدلال کا ہو، اور اس حالت میں، جب ہم محض اتفاقاً کسی مانوس بصری تمثال کو اپنے شعور میں لاتے ہیں، فرق کی ماہیت اس وقت تک بالکل قیاسی اور فرضی ہے۔

عمل تصور کی تخلیق

ہم کئی بار اپنے اس عقیدہ کے وجوہ دیکھ چکے ہیں کہ حیات ذہنی میں، اور مظاہر حیات کی طرح نو کمال اور زوال کے اوقات ہوتے ہیں۔ اس خیال کے مطابق ہونا یہ چاہئے کہ شعور کی مختلف مخصوص حیثیات، جو شروع شروع میں بچہ کے ذہن میں خوابیدہ ہوتی ہیں، بتدریج نمایاں ہوں، نہ یہ کہ مختلف اوقات میں ذہنی اعمال کی بالکل نئی صورتیں اچانک اور یکدم ظاہر ہوں۔ عمل تصور کا ارتقا بھی اس کلیہ سے مستثنیٰ نہیں۔

شناخت کی ابتدائی صورت (جس کو ہم نے ترقی یافتہ عمل تصور کا نقش اول کہا ہے) کا ظہور بچے کے شعور میں بہت پہلے معلوم کیا جاسکتا ہے، لیکن وہ خاص وقت بتانا جب پہلی کلی مثال کی تکمیل ہوتی ہے، اگر ناممکن نہیں تو مشکل ضرور ہے۔ واقعات سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بچے بہت چھوٹی عمر ہی میں اپنے تجربات کی تعمیم کر لیتے ہیں، اور اگر وہ اثباتاً ان کی تعمیم نہیں کرتے، تو وہ اسی نتیجہ پر امتیاز و تحلیل نہ کرنے سے نفیاً ضرور پہونچ جاتے ہیں۔ چنانچہ اگر چند دنوں کے عمر کے بچے کو کوئی کڑوی دوا پلائی جائے، تو گھنٹوں بعد تک وہ کسی چیز کو منہ نہیں لگاتا، اور بہت مدت تک وہ اس دوا کو اپنے پاس نہیں آنے دیتا۔ لیکن یہ فرض کرنا یقیناً غلط ہوگا کہ اس کے ذہن میں اس وقت دوا کی ایک کلی مثال ہوتی ہے، اگرچہ اس کو ایک عام حر کی ردعمل کہا جاسکتا ہے۔ ایسا کہنے سے ہم کسیطرح بھی ردعمل کی حقیقی تصوری خاصیت سے انکار نہیں کرتے کیونکہ بالغ العمر انسان کے تصورات بھی عام حر کی فعلیت کی صورتیں کہے جاسکتے ہیں۔ چودہ ماہ کی عمر تک، یعنی جب زبان کا ظہور شروع ہوتا ہے، بچہ میں کلی امثال کی تشکیل، اور انکی نشو و نما میں بہت سرعت پیدا ہو جاتی ہے۔ لیکن تصورات اور زبان کے متعلق ہمارے گزشتہ بیان کا اطلاق یہاں بھی ہوتا ہے، اور یہ فرض کرنا یقیناً غلط نہ ہوگا، کہ ابتدائی کلی امثال ترقی یافتہ زبان کے استعمال سے قبل موجود ہوتے ہیں۔ اس ضمن میں یہ نہ بھولنا چاہئے کہ اشارات، مثلاً مسکراہٹ منہ بنانے یا مٹھیاں بند کرنے کے ذریعہ سے تصوری تعلقات کا اظہار کیا جاتا ہے، اور اس کے علاوہ ان چیخوں اور اور قسم کی آوازوں کو بھی زبان کے ابتدائی تصورات ہی سمجھنا چاہئے، جو الفاظ کے معقول استعمال سے بہت پہلے ظاہر ہوتی ہیں۔ چنانچہ ایک خاص آواز سے پانی

مفہوم ہوتا ہے اور ایک دوسری قسم کی آواز سے دودھ وغیرہ۔ بہرے گونگوں کی علامتوں کی زبان تصورات کے اس طریق اظہار کی بہترین مثال ہے۔

تصوری ترقی کے محرکات۔ ضروریات انسانی تصوری ترقی کا طبعی محرک ہیں۔ ہم ایک ایسے موقعہ سے دوچار ہوتے ہیں جس میں ہمارے پرانے خیالات نامناسب اور غیر تسلی بخش ثابت ہوتے ہیں۔ اس قسم کے حالات بچہ اور بالغ العمر انسان کو نئے خیالات یا مناسب تصورات کی تلاش پر مجبور کرتے ہیں۔ چنانچہ سائنس کی نئی اصطلاحات، نئی ایجادات، صنعیات کی سست ترقی اور اکثر احکام مذہبی سب کے سب ایسی حالت کا نتیجہ ہوتے ہیں جنہیں ہم کو ایسے تصورات کی ضرورت ہوتی ہے، جس سے ایک مشکل کو حل کیا جاسکے، یہ مشکل عملی ہو یا نظری۔ عدد کے تصور کی ترقی اس عمل کی اچھی مثال ہے۔ جب تک زندگی بہت زیادہ پیچیدہ اور منظم نہیں ہو جاتی، اس وقت تک اعداد کی ضرورت نہیں ہوتی۔ عام طور پر جب کسی قسم کا مال جمع ہو جاتا ہے، تب نفع یا نقصان کا اندازہ لگانے کے لئے، اس کو گننے کی ضرورت پڑتی ہے۔ بعض وحشی اقوام اس ضرورت کو معدودے چند اعداد سے پورا کرلیتی ہیں، اور اسی وجہ سے وہ پانچ یا دس سے آگے نہیں گن سکتیں۔ مہذب و متمدن سوسائٹی کے لئے یہ اعداد بالکل ناکافی ہوتے ہیں۔ ان کو زیادہ عددی تعلقات، اور خود اعداد کی ضرورت ہوتی ہے، اور یہ اعداد ہم نے ابھی دیکھا ہے، گننے کی خواہش کا نتیجہ ہوتے ہیں۔

جب ہم اپنے تعلیمی طریق کار میں اس عمل کی مثالیں تلاش کرتے ہیں، تو ہمکو معلوم ہوتا ہے کہ نئے تصورات ہمیشہ موجودہ خیالات کی کمزوری اور نقص کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ ایک بچہ ریاضی پڑھنا شروع کرتا ہے۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ ان تصورات سے واقف ہو جائے، جو اس علم کے ساتھ مخصوص ہیں، لیکن وہ نہایت آسانی کے ساتھ ان تصورات کے اکتساب کیطرف سے بے پرواہ ہوسکتا ہے۔ اسمیں شک نہیں کہ اس علم کو حاصل کرنے کے لئے اِن تصورات کو سمجھنا اور ان پر حاوی ہونا ضروری ہے، لیکن یہ کہنا کہاں تک صحیح ہوسکتا ہے کہ وہ ان کو ایسی ضرورت کے پورا کرنے کے لئے حاصل کرتا ہے، جس کو وہ محسوس کر رہا ہے؟ جو بچہ ایک دفعہ

ان دھندوں میں پھنس جائے، وہ اگرچہ مختلف ضروریات کے شکنجے میں کسا جاتا ہے، جن سے خلاصی صرف ان تصورات کے ذریعے سے ممکن ہے لیکن یہ ضروریات ایسی نہیں ہوتیں جن کو وہ محسوس کرتا ہے۔ اگر ہم کسی مخصوص نظام تعلیمی کی تاریخ پر غور کریں، تو ہمکو معلوم ہوگا کہ اس کا مقصد یہ تھا کہ متعلمین زندگی کی کسی خاص صورت کو اختیار کرنے کے قابل ہو جائیں، اس میں شک نہیں کہ اس لحاظ سے وہ تعلیم بہت موزوں ہوتی تھی یعنی وہ نظام تعلیم نہایت کامیابی کے ساتھ اُن ضروریات کا اندازہ لگا لیتا، جو اس بچے کو آئندہ زندگی میں پیش آنے والی ہیں، اور ان ہی ضروریات کے مطابق اس کے ذہن کو ڈھالتا تھا۔ خوش قسمت ہے وہ بچہ، جس کی تعلیم و ترتیب اس کو ایسے خیالات و تصورات کے حاصل کرنے میں مدد دے جو اس کے وقت اور زمانہ کے مطابق ہیں، نہ وہ جو اس کے آبا و اجداد کے زمانے کے لئے موزوں تھے!

لہذا وہ تصورات، جن کو ہم اپنے اکتساب علم کے زمانے میں حاصل کرتے ہیں، ایسے بھی ہو سکتے ہیں، جو ہماری محسوس ضروریات کو پورا یا مشکلات کو حل نہ کرتے ہوں، لیکن وہ نظام تعلیم بذات خود تجربات انسانی کی اُن ضروریات کا خلاصہ ہوتا ہے، جن کو ہمارے اسلاف نے محسوس کیا تھا۔ اس لئے ہمارے اس بیان میں کسی قسم کی تبدیلی کی ضرورت نہیں کہ ہمارے نئے تصورات موجودہ تصورات کے ناکافی اور غیر تسلی بخش ہونے کا نتیجہ ہوتے ہیں۔

تصورات کی ترقی کا عمل

شیر خواری کی عمر کے بعد ہمارے تصورات میں ترقی دو طرح پر ہوتی ہے، جن پر الگ الگ بحث کرنا زیادہ مناسب ہوگا، اگرچہ دراصل وہ دونوں ایک ہی ہیں۔ (۱) بالکل نئے تصورات کی تکوین۔ اور (۲) پرانے تصورات میں نیا مواد شامل کرکے ان کی توسیع۔ تصورات کی تشکیل کے لئے عمل تصدیق بہت ضروری ہے، لیکن اس پر آئندہ باب سے قبل بحث نہیں ہو سکتی، وہاں ہم مختصراً تصوری فعلیت کی طرف اشارہ کرینگے۔

الف۔ نئے تصورات کی تشکیل۔

ہم پہلے دیکھ چکے ہیں کہ تصورات، حافظہ اور تخیل کی طرح ادراک کے اعمال پر موقوف ہوتے ہیں۔ ہم کو معلوم ہو چکا ہے کہ ہر ادراک یہاں تک کہ تازہ و جدید ترین میں بھی گزشتہ تجربے کو دخل

ہوتا ہے۔ لہذا ہم بلا تامل و تردد یہ فرض کر سکتے ہیں کہ تمام نہاد کے نئے تصورات صرف جزئی طور پر نئے ہوتے ہیں' ان میں درحقیقت ایسا مواد شامل ہوتا ہے' جس سے ہم پہلے مانوس ہو چکے ہیں۔ جب بچہ پہلی دفعہ الجبرا سیکھنا شروع کرتا ہے' تو مساوات' مقدار کی علامات' منفی اعداد' وغیرہ کے تصورات سے واقف ہوتا ہے۔ ان تصورات کو ہم بچے کے لئے بالکل نیا خیال کرتے ہیں اور ایک حد تک وہ ایسے ہوتے بھی ہیں۔ لیکن ہمکو یہ بھی ماننا پڑتا ہے کہ وہ بالکل نئے نہیں ہوتے' کیونکہ اگر وہ بالکل نئے ہوں' تو بچہ ان کو سمجھ نہیں سکتا۔ چنانچہ اگر اس کو مساوات کی ماہیت کا علم نہ ہو' تو وہ اس کی دلالت اور مفہوم کو بھی نہ سمجھ سکیگا۔

منفی اعداد کے سے نئے تصورات کو سمجھنے کے لئے ان کا عدد کے پرانے تصور سے مقابلہ کرتا ہے' ان دونوں کی مشابہت و اختلاف کو معلوم کرتا ہے' اور اس طرح کی تحلیل سے اس نئے تصور کی اہم خصوصیات کو ذہن نشین کرتا ہے۔ منفی اعداد کا پہلا تصور اس تمام عمل کا نتیجہ ہوتا ہے۔ نئے تصورات کو اس طرح بطور خود پیدا کرنے کے ہر عمل میں یہ تجریدی تحلیلی اور تقابلی فعلیتیں' مختلف درجوں میں' شامل ہوتی ہیں۔

ترقی کی اس صورت سے صاف نظر آجاتا ہے کہ ہمارا علم ایک عضوی وحدت ہے۔ ہمارا ہر ایک خیال ایسے دوسرے خیال سے پیدا ہوتا ہے' جو اس سے پہلے گزر چکا ہے اور پھر اس خیال سے اور خیالات پیدا ہوتے ہیں۔ یہ تعلق صرف تعاقب و تسلسل ہی کا نہیں ہوتا' بلکہ یہ ایک حقیقی ارتقائی رابطہ ہوتا ہے' جس میں ایک دوسرے سے منکشف ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہمارا ہر ایک خیال بالآخر تمام خیالات سے متعلق ہو جاتا ہے' اگرچہ ہو سکتا ہے کہ یہ تعلق دور کا ہو۔ اس حقیقت کو علم کی کلی اضافیت کے عقیدہ کی شہادت میں پیش کیا جا سکتا ہے۔ استعارةً ہم کہہ سکتے ہیں' کہ علم کا یہ زبردست درخت اس غیر واضح شعور کے بیج سے پیدا ہوتا ہے' جس سے بچہ اپنی زندگی شروع کرتا ہے' پھر اس شعور میں تحلیل کے بعد ترکیب ہوتی ہے' پرانے تجربات نئے کے ساتھ ملائے جاتے ہیں' اور دونوں ایک دوسرے کو بدل دیتے ہیں۔ اسی طریقے سے اس میں ترقی ہوتی ہے۔

ب۔ پرانے تصورات کی توسیع۔ مقابلتہً نئے تصورات کے ظہور کے ساتھ ہی ساتھ

ہمارے پرانے تصورات بھی ترقی کرتے ہیں۔ اس ترقی کی پھر دو صورتیں ہوتی ہیں، لیکن یہ بھی دراصل ایک ہی ہیں۔ بعض اوقات ہمارے تصورات میں توسیع ہوتی نظر آتی ہے اور کبھی تجدید۔ نفسیات کے متعلق ہمکو روز نئی معلومات ہوتی ہیں، اور اس طرح ہم صحت کے ساتھ کہ سکتے ہیں، کہ جوں جوں ہم آگے بڑھتے جاتے ہیں اسی طرح نفسیات کا تصور وسیع ہوتا جاتا ہے۔ اس کے برخلاف علم میں ترقی کے ساتھ ساتھ سائنس کا تصور محدود ہو رہا ہے۔ تحقیقات کی اکثر شاخیں جن کو پہلے سائنس میں شمار کیا جاتا تھا، اب اس سے خارج نظر آتی ہیں۔ یہ دونوں اعمال اصل میں ایک ہی نتیجہ یعنی اپنے تصورات کے معنوں کی توضیح کو حاصل کرنیکے دو مختلف راستے ہیں۔

ہمارا ہر ایک تصور ایک طرح سے، ایک مفروضہ اور اشیاء کے متعلق فکر کرنے کا ایک آزمائشی طریقہ ہوتا ہے، جس میں بوقت ضرورت ترمیم و نظر ثانی کی گنجائش ہوتی ہے۔ بچپن میں صواب کا تصور والدین کے احکام سے حاصل ہوتا ہے۔ اگر ہم میں اخلاقی جمود پیدا نہیں ہوا تو ایک ایسا زمانہ آنا ضروری ہوتا ہے، جب ہم اس طفلانہ تصور کی اصلاح و ترمیم کرنے پر مجبور ہوتے ہیں، اور توسیع کے ساتھ ساتھ ترمیم کا یہ عمل بھی بے انت ہوتا جاتا ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہم صواب کے اُس تصور کو بالکل متروک کر دیتے ہیں، جو ہمکو اپنے والدین سے حاصل ہوا تھا۔ ہماری مراد یہ ہے کہ یہ تصور یقیناً اور لازماً طفلانہ تصور تھا، اور اس لئے بالغ العمر انسان کے بعض تجربات کے لئے غیر موزوں تھا۔ لہذا نئی ضروریات کے مطابق اُس میں تغیرات کرنا لازمی ہوا۔ تصورات کی اس قسم کی ترقی کا محرک بعینہ وہی ہے، جو ہم کو نئے تصورات کی تکوین پر مجبور کرتا ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ اس عمل سے ہمکو ایک طرح سے، نئے تصورات حاصل ہوتے ہیں، لیکن عملاً ہم اِن تصورات کو پرانے تصورات ہی کی ایک متغیر صورت خیال کرتے ہیں۔

بعض مصنفین کا عقیدہ ہے کہ تصورات نا قابل تغیر ہوتے ہیں۔ اس خیال اور ہمارے مذکورہ بالا خیال میں فرق صرف لفظی ہے۔ یہ سچ ہے کہ ایک طرح سے ہمارے تصورات میں تبدیلی نہیں ہو سکتی۔ چنانچہ صواب کے اس تصور کا جو میں نے بچپن میں حاصل کیا تھا، میں اب بھی احیا کر سکتا ہوں۔ اس لحاظ سے وہ تصور میرے فرہنی ساز و سامان کا جزو لاینفک ہو چکا ہے، اور اس میں تغیرات صرف فراموشی کی وجہ سے

ہوتے ہیں۔ لیکن عملاً بلوغت کے بعد صواب کا تصور، جیسا کہ ہم نے ابھی دیکھا ہے، بچپن کے اس تصور سے بہت مختلف ہوتا ہے جس میں سے یہ پیدا ہوا ہے۔

تصورات کا جمود یہ بھی ممکن ہے کہ تصورات میں کسی قسم کی کوئی ترقی نہ ہو۔ اس کی مثال ہمکو ان لوگوں سے ملتی ہے جنہوں نے کسی ایسے پیشے کو اختیار کر لیا ہے جہاں نئی ضروریات پیدا ہی نہیں ہوتیں، اور اگر پیدا ہوتی ہیں تو بہت پریشان کن ثابت ہوتی ہیں۔ یہ حالت ایک حد تک ہر اس شخص پر گزر سکتی ہے جو درمیانی عمر سے گزر چکا ہو۔ اس قسم کی حالت سے وہ قابل رحم انسان پیدا ہوتا ہے جس کی ہمدردی نا ملائم، اور جس کے خیالات محدود اور ادعائی ہوتے ہیں، جو سمجھتا ہے کہ دنیا رو بہ تنزل ہے اور جس کا عقیدہ ہے کہ اس کا زمانہ بہترین زمانہ تھا۔ اس قسم کے انسان تصورات کو قبول نہیں کرتے در آں حالیکہ پرانے غیر موزوں ہوتے ہیں۔

باب یازدہم

تصدیق اور استدلال کے عناصر

جن ذہنی اعمال پر ہم نے اس وقت تک بحث کی ہے، اُن کی ترقی کا اختتام اس عمل پر ہوتا ہے جس کو استدلال کہتے ہیں۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ استدلال ایک بالکل نئی نفسی فعلیت ہے، اور باقی سب فعلیتیں اس کے ماتحت ہیں۔ مراد صرف یہ ہے، کہ عمل استدلال میں ان شعوری اعمال کا مفہوم اور ان کی اہمیت واضح ہوجاتی ہے، اور اسی عمل پر ان کی ترقی کا خاتمہ ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ اس سے یہ بھی نہ سمجھنا چاہئے کہ استدلال ایک ایسا عمل ہے، جو مذکورہ بالا اعمال کی ترقی کے بعد ظاہر ہوتا ہے۔ اصلیت یہ ہے کہ اس کا وجود انسان کی شعوری زندگی کے شروع ہی سے ہوتا ہے، اور یہ اُن تمام افعال میں داخل ہوتا ہے، جن کی ہم نے اس وقت تک تکمیل کی ہے۔ لیکن شعور کی تدریجی ترقی (جس کی وجہ سے اس میں پختگی آتی ہے) میں استدلال کی پیچیدہ سے پیچیدہ صورتیں نظر آتی ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اس کے ہر درجے میں ادراک، حافظہ، اور تخیل و تصور شامل ہوتے ہیں، اور اس کے ہر درجے سے ہمکو ان اعمال کی اصلی قدر و قیمت کا انداز ہوتا ہے، اور اس کی مکمل ترین صورت میں اُن کے اصلی وظائف وضاحت کے ساتھ نمایاں ہوتے ہیں۔ ان باتوں کی طرف ہم کسی آئندہ باب میں عود کرینگے۔ وسیع معنوں میں استدلال کی تعریف اس طرح ہو سکتی ہے کہ یہ قصدی فکر ہے۔ یعنی یہ ایسا فکر ہے، جو کسی تجویز کو عمل میں لانے، کسی مسئلہ کو حل کرنے، یا کسی مشکل کو آسان کرنے کی غرض سے کیا جا رہا ہے۔ آئندہ تمام بحث سے اس تعریف کی تشریح و تصدیق ہوگی۔

استدلال کی تحلیل اکثر کہا جاتا ہے کہ ریاضی کا سب سے بڑا تعلیمی فائدہ یہ ہے کہ یہ ہمکو صحت استدلال سکھاتا ہے۔ بعض لوگ اس کے اس فائدے کے منکر بھی ہیں، لیکن اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اس میں استدلال کو دخل ہوتا ہے۔ لہذا مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہم عمل استدلال کی تحلیل کے لئے اسی کی کوئی مثال لیں۔ حساب کا ایک سوال ہے کہ اگر بارہ قلمیں بارہ روپے بارہ آنے میں آتی ہوں تو بیس قلمیں کتنے میں آئینگی؟ ہم میں سے اکثر اس سوال کو اس طرح حل کرینگے کہ بارہ روپے بارہ آنے کو بارہ سے تقسیم کرکے ایک قلم کی قیمت معلوم کرینگے، اور پھر اس خارج قسمت کو بیس سے ضرب دیکر بیس قلموں کی قیمت معلوم کرلینگے۔ اس تمام عمل میں ہوتا یہ ہے کہ پہلے ہم اس سوال کو سمجھتے ہیں، اور پھر عادت کی وجہ سے ہمکو "ایک قلم کی قیمت" کا خیال آتا ہے، اور اس کے ساتھ ہی تقسیم کا نسبتہً عادی عمل شروع ہوجاتا ہے۔ یہ کرچکنے کے بعد پھر عادت کی وجہ سے اس خارج قسمت کو بیس سے ضرب دینے کا خیال آتا ہے۔ اس قسم کے استدلال میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہم ان تصورات میں سے، جو اس سوال سے پیدا ہوتے ہیں، بعض کا انتخاب کرتے ہیں۔ پھر ان تصورات کو گزشتہ عادت کے مطابق استعمال کرتے ہیں، اور بعد ازاں ان دونوں اعمال کو ملانے سے نتیجہ اخذ کرلیتے ہیں۔ اس طریق کار میں جدت صرف اس مہارت اور سرعت میں ہوتی ہے جس سے ہم اُس خیال کو معلوم کرلیتے ہیں جس سے یہ سوال حل ہوسکتا ہے، اور اس صحت اور عجلت میں جس سے ہم اس خیال کو گزشتہ تجربات کے مطابق استعمال کرتے ہیں۔

اگر ہم ان خیالات کو اور زیادہ غور سے دیکھیں، تو ہمکو معلوم ہوگا کہ یہ سب کے سب تصورات ہیں۔ چنانچہ قلم، قیمت، روپے اور آنے، سب تصورات ہیں۔ اگر ہم اس عمل کے مختلف حصوں کو الفاظ میں ظاہر کرینگے (اگرچہ عموماً ہم ایسا نہیں کرتے) تو تمام عبارت اس طرح ہوگی کہ "ایک قلم کی قیمت ایک روپیہ ایک آنہ ہے اور اگر اس کو بیس سے ضرب دیا جائے، تو بیس قلموں کی قیمت اکیس روپے چار آنے ہوگی۔" دوسرے الفاظ میں ہم تصورات کو اس صورت میں جمع کرتے ہیں، جس کو ماہر نفسیات تصدیق کہتا ہے۔ تصدیق کو جب لفظوں میں ظاہر کیا جائے، تو منطق اس کو قضیہ کہتا ہے، اور نحوی جملہ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ عمل استدلال میں تصورات ہوتے ہیں، جن کو

تصدیقات کی صورت میں جمع کیا جاتا ہے، مثلاً ہماری اوپر کی مثال میں تصور کی ماہیت پر تو بحث ہو ہی چکی ہے لیکن تصدیق ایک نیا ذہنی عمل ہے، لہذا اس پر غور کرنا ضروری ہے۔

تصدیق کی تحلیل اگر ہم تصدیق کی اُن صورتوں پر غور کرینگے جن کو الفاظ میں ظاہر کیا جاسکتا ہے تو ہماری تمام بحث آسان اور عام فہم ہو جائیگی، کیونکہ اس طرح ہمارے پیش نظر ایک عینی چیز ہوگی جس میں مطالعہ باطن کی تمام مشکلات بھی پیش نہ آئینگی۔ مطالعہ باطن ہی کی مشکلات کی وجہ سے اور قسموں کی تصدیق زیادہ ناقابل فہم ہو جاتی ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ اگر، جیسا کہ ہم نے ابھی کہا ہے، تصدیق قضیہ یا جملہ کے ہم معنی ہے تو اس کی مختلف صورتوں کو معلوم کرنے میں منطقیوں اور نحویوں کی تقسیمات سے مدد ملنی چاہئے۔ ذہنی تصدیقات اور لفظی قضایا کے معنی بالکل ایک نہیں ہوتے، یہاں تک کہ اُن صورتوں میں بھی ان میں اختلاف ہو جاتا ہے جہاں ان کی لفظی صورت ایک ہی ہو۔ لیکن پھر بھی اس قسم کی بہت سی تقسیمات مروج ہیں۔ چنانچہ بعض قضیوں کو حملیہ کہا جاتا ہے، بعض کو افتراضیہ اور بعض کو منفصلہ۔ قضیہ "کتاب وزنی ہے" میں "وزنی" کے تصور کو "کتاب" کے تصور کے ساتھ شامل کیا گیا ہے۔ اس کے برخلاف "کتاب وزنی نہیں" میں ان دونوں تصورات کو ایک دوسرے سے الگ کیا گیا ہے۔ لیکن ذہنی حیثیت سے دوسرے قضئے میں بھی دونوں تصورات اسی طرح ایک دوسرے کے ساتھ ہیں، جیسے کہ پہلے قضئے میں۔ ان دونوں تصورات کی علٰحدگی صرف اس وجہ سے بیان کی گئی ہے کہ یہ تصورات اُن اشیاء پر دلالت کرتے ہیں، جو اِن سے بالکل الگ ہیں۔ قضیہ "اگر طوفان سخت ہوا تو جہاز خطرے میں آجائیگا" میں تصورات کے دو جوڑوں میں تعلقات بیان کئے گئے ہیں، یعنی "طوفان" اور "سخت" اور "جہاز" اور "خطرے" میں۔ گزشتہ قضایا کیطرح یہ سب تصورات بھی محض ذہن میں مجتمع کئے جاتے ہیں، لیکن ایک جوڑ کا خارجی اجتماع دوسرے جوڑ کے خارجی اجتماع پر موقوف کیا گیا ہے۔ قضیہ "زید خود غرض ہے یا خوشامدی" اس انفصال تصورات کی بہترین مثال ہے۔ زید کے تصور کو ذہناً دو تصورات "خود غرض" اور "خوشامدی" کے ساتھ ملایا گیا ہے لیکن خارجی طور پر زید کو ان دونوں میں سے ایک کے ساتھ مجتمع کیا گیا ہے۔ تصدیق کی ان تمام

صورتوں میں ہم دو یا زائد تصورات کے معنوں کو ذہنا ملاتے ہیں، اور اس سے اُن اشیاء کا اجتماع بھی مفہوم ہوتا ہے، جن پر دلالت کرتے ہیں، اور انفصال بھی۔

تحلیلی ترکیبی تصدیقات منطق بعض قضایا کو تحلیلی کہتے ہیں اور بعض کو ترکیبی۔ ہم بھی اپنی تصدیقات کو ان ہی دو قسموں پر تقسیم کرتے ہیں۔ "انسان ناطق ہے" تحلیلی تصدیق کی مثال ہے، کیونکہ اس میں ایک ایسی صفت کا اظہار ہے، جو "انسانیت" کے تضمن کا ایک جزو ہے، اور اس لحاظ سے کہنا چاہیئے کہ ہم نے "انسانیت" کی تحلیل کی ہے۔ اس کے برخلاف "انسان فانی ہے" ترکیبی تصدیق ہے، کیونکہ اس میں "انسانیت" کے ساتھ "فنا" کا وصف شامل کیا گیا ہے، یہ اس کے تضمن کا جزو نہیں۔ ابھی تھوڑی دیر بعد ہم دیکھینگے کہ نفسیاتی نقطۂ نظر سے تحلیلی اور ترکیبی تصدیقات میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ سردست ہمکو یہ معلوم ہونا چاہیئے کہ تصدیقات کی اور صورتوں کیطرح ان میں بھی اُن تصورات کی ذہنی ترکیب ہوتی ہے، جن کا خارجی اجتماع یا انفصال ہم ذہن میں محمول کرتے ہیں۔

تصور اور تصدیق کا تخلیقی تعلق ان تمام مثالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ لفظی تصدیقات میں تصورات، لازمی طور پر، شامل ہوتے ہیں۔ یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ انکی ترقی پر ایک نئے زاویہ نگاہ سے بحث کی جائے اور، بحد امکان، تصدیق، اور اس عمل کے تعلق کو دریافت کرنے کی کوشش کی جائے۔

جب ہم تصورات کی اصلیت پر غور کر رہے تھے، تو ہم نے دیکھا تھا کہ یہ ذہن کی اُن معنوں میں امتیاز کرنے اور وضاحت پیدا کرنے کی کوشش سے پیدا ہوتے ہیں، جن سے اس کو سروکار ہوتا ہے۔ ہم یہ بھی دیکھ چکے ہیں کہ تجربات کے دوران میں یہ معنی زیادہ معین اور وسیع ہو جاتے ہیں، اور اس طرح جس تصور سے بچپن کی ضروریات پوری ہوتی ہیں، وہ بالغ العمر انسان کے لئے بیکار ہو جاتا ہے۔ اس عمر کے مقاصد و اغراض کے لئے یا تو ان میں اصلاح و ترمیم کی ضرورت ہوتی ہے، یا ان کو بالکل ترک کر کے کسی اور مناسب تصور کو اختیار کرنا پڑتا ہے۔ اگر ہم کسی تصور کی تشکیل کی مخصوص مثالوں پر دوبارہ غور کریں، تو ہمکو عمل تصور اور تصدیق کے تعلق کی بابت ایک نئی اور مفید بات معلوم ہوگی۔ جب "برائی" کے تصور پر غور کرتے ہیں، تو ہمکو معلوم ہوتا ہے کہ اس کی ابتدا ہمارے

بچپن کے تجربات میں کسی ایسے فعل سے ہوئی تھی کہ جس کی وجہ سے ہم نے جھڑکیاں کھائی تھیں یا سزا پائی تھی۔ والدین کی ناراضی کا یہ خیال اس قسم کے افعال کے ساتھ متعلق ہو گیا اور جب ہم زبان کو سمجھنے کے قابل ہوئے تو ہمکو معلوم ہوا کہ ان افعال کو عام طور پر "برا" کہتے ہیں، اور اگر ہمارے حافظے میں فتور نہیں آیا، تو ان افعال کے خیال سے، کم از کم غیر واضح طور ہی پر، ان تمام ناخوش آیند نتائج کا بھی احیاء ہوتا ہے، جو ان سے پیدا ہوئے تھے۔ لہذا اس چھوٹی سی عمر میں ہم نے غیر واضح طور پر فعل اور اس کے اثرات کے خیالات کو اپنی ذہن میں جمع کیا ہوگا۔

ظاہر ہے کہ اس قسم کے ذہنی عمل میں تصدیق کی ابتدا بھی ضمناً شامل ہے، یعنی یہ کہ ہم بعض ذہنی عناصر میں تعلقات بیان کرتے ہیں۔ جب عمر میں زیادتی کے ساتھ زبان ہماری معاون ہوتی ہے، تو ہم تصورات کے ان معنوں کو سمجھنے کے قابل ہو جاتے ہیں، جنکو ہمارے اسلاف استعمال کرتے تھے، اور ہم فوراً ایک خاص قسم کے افعال کو "برا" کہہ دیتے ہیں۔ اس حالت میں برائی کا خیال ہمارے لئے ایسے افعال کی فہرست کے ہم معنی ہو جاتا ہے، جس کو بالغ العمر انسان پسند نہیں کرتے۔ جب ہم اس قسم کے کام کرنے کی طرف مائل ہوتے ہیں، تو ہم فوراً وہ ذہنی عمل کرتے ہیں، جس سے اس کا محاکمہ ہو سکتا ہے، یعنی ہم اس کو "برا" سمجھتے ہیں۔ اگر ہم اپنے خیالات کو الفاظ میں ظاہر کریں، تو ہمکو معلوم ہوگا کہ یہ لفظی تصدیق ہے۔ ان تمام واقعات سے غیر مشتبہ طور پر، معلوم ہوتا ہے، کہ "برائی" کے تصور کی ابتدا ان ذہنی اعمال سے ہوتی ہے، جو شروع شروع میں ناتمام، غیر واضح اور غیر ترقی یافتہ تصدیقات ہوتے ہیں، اور ان تصدیقات میں تجربے کے مخصوص حصوں کے تعلقات کی ابتدائی شناخت شامل ہوتی ہے۔ تجربے کے ان حصوں کو ہم ناقص طور پر ممیز خیالات کے ذریعے سے حاصل کرتے ہیں، ہماری مذکورہ بالا مثال میں یہ خیالات فعل اور اس کے نتائج کے تھے۔ لہذا "برائی" کی طرح کے اور تصورات کی تکوین ان خیالات کی تکمیل سے ہوتی ہے، جو ایک ابتدائی تصدیق کی صورت میں موجود ہوتے ہیں۔

اس کے علاوہ اگر ہم "برائی" کے تصور کی بعد کی تاریخ پر غور کریں، تو جیسا کہ گزشتہ باب میں کہا گیا تھا، ہمکو معلوم ہوتا ہے کہ اس کی ترقی ایسی نئی تصدیقات کے

ذریعے سے ہوتی ہے جو اس پر اثر کرتی ہیں، مثلاً بچپن میں "برائی" کے مفہوم میں "نافرمانی" شامل ہوتی ہے، لیکن ایک زمانہ ایسا آتا ہے جب کسی آڑے وقت میں صرف نافرمانی جھوٹ بولنے سے محفوظ رکھ سکتی ہے، لیکن جھوٹ بولنے کو بھی ہم "برائی" میں شامل کر چکے ہیں۔ ایسے حالات میں ہم جو روِیہ چاہیں اختیار کریں، لیکن اس میں شبہ نہیں کہ "برائی" کے تصور کی اصلاحی و ترتیبی ترقی مبنی ہوتی ہے اس بات پر کہ ہم اسکو تسلیم اور معلوم کر لیں کہ بعض اوقات اکثر الکثیر نیکی کو حاصل کرنے کے لئے نافرمانی لازمی ہوتی ہے۔ ایسی صورتوں میں ہمکو لازمی طور پر "برائی" کے متعلق حکم لگانا پڑتا ہے، اور اس تصور میں تغیر، یہ توسیع کی صورت میں ہو یا تحدید کی، براہ راست اس حکم پر دلالت کرتا ہے۔ لہٰذا اس قسم کے تصورات کی ابتدا اور ان کی ترقی کو تصدیقی یا حکمی اعمال سے بہت گہرا تعلق ہے۔

اس ایک مثال کی بنا پر کوئی عمومی نتیجہ اخذ کرنے سے قبل بہتر ہوگا کہ ہم مختلف قسم کے تصورات پر، یہ معلوم کرنے کے لئے غور کریں کہ آیا کوئی تصور ایسا ہے، جو تصدیقات کے بغیر پیدا ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ ناممکن العمل ہے، اور اس لئے ہمکو اس حقیقت پر بھروسہ کرنا پڑیگا کہ چونکہ تصور میں ہر صورت میں کسی مخصوص معنوں کی ذہنی شناخت ہوتی ہے، یا ان کی طرف دلالت نکلتی ہے، لہٰذا ضروری ہے کہ اس میں، دیر یا سویر، تصدیقی عمل شامل ہو جائے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ تصدیق، حقیقی معنوں میں، ان تعلقات کی شناخت اور ان کے اظہار کے ہم معنی ہوتی ہے، جو تصورات میں متضمن ہوتے ہیں۔ لیکن ہم کو یہ نہ بھولنا چاہئے کہ ہماری روزمرہ زندگی کے عام تصورات عملی تجربے کے اقتضا سے پیدا ہوتے ہیں جس کے ساتھ غور و فکر شامل نہیں ہوتا۔ اس کے ساتھ ہی اس کو بھی پیش نظر رکھنا چاہئے کہ یہ تصورات تصدیق کی بہت ابتدائی اور ضمنی صورتوں کا نتیجہ ہوتے ہیں۔

وقوفی اعمال کی ترقی کی ترتیب

اس تمام تحلیل سے ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان تمام اعمال میں سے، جن پر ہم نے اس وقت تک غور کیا ہے، کون سا عمل سب سے زیادہ ابتدائی اور اساسی ہے؟ ہم نے دیکھا ہے کہ ادراک میں تصوری عنصر شامل ہوتا ہے، اور اس سے قبل ہم کہہ چکے ہیں کہ حافظہ اور تخیل کے

مقابلے میں ادراک زیادہ ابتدائی ہے۔ اوپر کی بحث سے ہمکو معلوم ہوتا ہے کہ تصدیق تصور پر مقدم ہوتی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ ان فعلیتوں کی ترقی کی اصلی ترتیب کیا ہے؟

ان اعمال کے تخلیقی تعلقات کا صحیح اندازہ لگانے کے لئے ہمکو اس تمثیل کی طرف رجوع کرنا چاہئے جس کو ہم پہلے بہت دفعہ استعمال کر چکے ہیں۔ ہر قسم کے جسم کی ترقی ہمیشہ غیر ممیز مجموعات میں سے خاص خاص بناوٹوں اور مخصوص وظائف کے تدریجی ارتقا کا نتیجہ ہوتی ہے۔ حیوانی بیضے میں ایک طرح سے مکمل طور پر ترقی یافتہ جسم کی وہ تمام قابلیتیں خوابیدہ ہوتی ہیں جو بعد میں اس سے ظاہر ہوتی ہیں۔ لیکن ہمارے پاس کوئی ذریعہ ایسا نہیں جس سے ہم ان غیر مرئی ارکان کو معلوم کر سکیں۔ آہستہ آہستہ بیضہ کی اس یکسانیت میں زیادہ پیچیدہ حالات کے زیر اثر ادغام وافتراق کے اعمال شروع ہوتے ہیں۔ بلوغت کی طرف اس ترقی کے ہر قدم پر مختلف تشریحی اعضاء اور عضویاتی وظائف ایک دوسرے کے ساتھ تکمیل کو پہونچتے ہیں ہوسکتا ہے کہ ایک خاص درجے پر ان کا ایک مجموعہ اور مجموعات کے مقابلے میں زیادہ ترقی یافتہ معلوم ہو لیکن اصلیت یہ ہے کہ اس مجموعہ کا ہر ایک جزو باقی تمام اجزا کا محتاج ہوتا ہے اور مختلف مجموعات کا ہر جزو ناتمام صورت میں پہلے سے موجود ہوتا ہے

جن نفسی اعمال پر ہم نے اس وقت تک بحث کی ہے ان کا بھی یہی حال ہے۔ تصدیق، تصور، حافظہ، تخیل، ادراک اور وہ تمام اعمال جن پر ہم نے اس وقت تک غور نہیں کیا، شعور میں شروع ہی سے ناتمام اور خام صورت میں موجود ہوتے ہیں۔ مذکورہ بالا اعمال میں سے ہر عمل میں ترقی باقی کے اعمال پر موقوف ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ بعض اوقات شعور میں ادراک کا غلبہ نظر آتا ہے اور کبھی تخیل کا، لیکن فی الواقع یہ دونوں ایک دوسرے میں شامل ہوتے ہیں۔ اس ترقی میں کوئی وقت ایسا معلوم نہیں کیا جاسکتا کہ جب ان میں سے ایک موجود ہو اور دوسرا غائب۔

انفرادی شعور کی تاریخ میں تصدیق کا بھی اولی یا ثانوی ماہیت اور جلدی یا دیر میں ظاہر ہونے کے لحاظ سے یہی حال ہے۔ یہ بات ادراک پر غور کرنے سے واضح ہوسکتی ہے۔ ہم کہہ چکے ہیں کہ اس میں شبہہ نہیں کیا جاسکتا کہ ادراک ذہنی زندگی کی ابتدا سے موجود ہوتا ہے۔ جب ہم کسی عام چیز مثلاً کرسی کا ادراک کرتے ہیں تو

اس کے وقوف کا ذہنی عمل اس تصدیق کے ہم معنی ہوتا ہے کہ "یہ کرسی ہے" یا "یہ ایک ایسی چیز ہے جس پر بیٹھا جاتا ہے"۔ یہ سچ ہے کہ ہم اس نتیجہ کو اس طرح صراحت کے ساتھ ظاہر نہیں کرتے، لیکن ذہنی عمل اس قضیہ کے کم و بیش مساوی ہوتا ہے اور جب ہم سوچ سمجھ کر اشیاء کا نام لیتے ہیں، تو یہ ذہنی عمل بالکل اس کے مشابہ ہو جاتا ہے۔ بچوں کے شروع شروع کے ندائیہ جملے (جن کو زبان کے مقدمات کہا جا سکتا ہے) اسی طرح کے ہوتے ہیں۔ حسیات کا وہ تمام مجموعہ، جس پر یہ طفلانہ آوازیں دلالت کرتی ہیں، اکثر بہت زیادہ پیچیدہ ہوتا ہے۔ یہ بچے صرف ایک آواز سے اپنے ایسے تجربے کو ظاہر کرتے ہیں، جس کو ہم بالغ العمر انسان اس طرح ظاہر کرینگے کہ "یہ ایک شخص کی آواز ہے جو مجھکو گود میں لینے کے لئے آرہا ہے، اور بہت دلخوش کن ہے"۔ ایک اور آواز سے احکام مفہوم ہوتے ہیں، مثلاً "مجھکو گرمی لگ رہی ہے، اس لئے میرے اوپر سے کمبل اتار دو"۔

لیکن اس تمام بیان سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ ہم اس نیم گونگے بچے میں اس قسم کے حالات کے مختلف اجزا کی شناخت کو تسلیم کر رہے ہیں، جن کو ہم بحیثیت بالغ العمر انسان کے محسوس کرتے ہیں، بلکہ برخلاف اس کے، جیسا کہ ہم نے توجہ اور تمیز کی بحث میں کہا ہے، بچے کے شروع شروع کے تجربات بہت غیر واضح ہوتے ہیں۔ "غیر وضاحت" سے ہماری مراد اس قسم کا ایجابی انتشار نہیں، جو پریشانی اور ہراسانی کی حالت میں بعض دفعہ بالغ العمر انسان محسوس کرتے ہیں۔ بلکہ اس لفظ کو ہم سلبی معنوں میں استعمال کر رہے ہیں، اور اس سے اس حالت کو ظاہر کر رہے ہیں، جس میں کسی قسم کا کوئی تمیز اور واضح ذہنی تصرف نہیں ہوتا۔ یہ ابتدائی تصدیقات بچے کے شعور کی ان غیر محدود اور غیر ممیز خصوصیات کے اسی قسم کے اولی رد اعمال ہوتے ہیں، جو ہم میں اس وقت ظاہر ہوتے ہیں، جب ہم اپنے مکمل تر اور ممیز تر خیالات کے متعلق حکم لگاتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ تصدیق کے سب سے پہلے ابتدائی اعمال میں تجربے کے غیر تحلیل شدہ مجموعات کی دست درازی بھی شامل ہوتی ہے۔ یہ مجموعات بعد میں افتراق، مقابلہ اور تصدیق کے عمل سے بہت پیچیدہ اور مخلوط ثابت ہوتے ہیں۔

تصدیق بحیثیت ابتدائی وقوفی فعلیت کے گذشتہ بحث کی بنا پر، یہ بہت زیادہ اغلب معلوم ہوتا ہے کہ تصدیق، اپنی حقیقی صورت میں، موجودہ ادراکی تجربات کا جواب ہوتی ہے۔

اس میں شک نہیں کیا جاسکتا کہ سادہ تصدیقات، جن میں حافظہ اور تخیل کو دخل ہوتا ہے، بچہ کی اوائل عمر ہی میں ظاہر ہوسکتی ہیں۔ لیکن یہ بالکل یقینی ہے کہ ان کے اہم ترین وظائف اس وقت کے بہت بعد عیاں ہوتے ہیں، جب ادراکی تصدیقات پہلے پہل صراحت کے ساتھ نمایاں ہوتی ہیں۔ علاوہ بریں چونکہ تصدیقات کی ان سادہ صورتوں میں، بہت زیادہ ترقی یافتہ تمثلی تصدیقات کی طرح، تعلقات کی شناخت، یا ان کا اثبات، خصوصیت کے ساتھ شامل ہوتا ہے، اس لئے اس سے انکار کرنا ناممکن معلوم ہوتا ہے کہ ادراک کی سادہ ترین صورت، اور ایک مانوس چیز کے احساسی تہیج سے اس کے تعلقات، بھی کم از کم ضمناً تصدیق کی ہم جنس ہوتی ہے۔

جب ہم یہ دریافت کرتے ہیں کہ مذکورہ بالا ذہنی اعمال میں سے کون سا سب سے زیادہ اصولی اور اساسی ہے، تو جواب یہ ہونا چاہئے کہ اگر یہ سوال فرضی اور موہوم احساس کے بعد شعور میں ان اعمال کے ظہور سے تعلق رکھتا ہے، تو ان میں کسی ایک کو بھی دوسرے پر فضیلت نہیں۔ ان سب میں ساتھ ساتھ نشو و نما ہوتا ہے، اور کسی نہ کسی طرح سب کے سب شعوری زندگی کی ابتدا ہی سے موجود ہوتے ہیں۔ لیکن اگر اس سوال کا مطلب یہ ہے کہ ان اعمال میں سے کون سا عمل شعور کی وقوفی قابلیتوں اور صلاحیتوں کو ظاہر کرتا ہے، تو جواب ہوگا کہ تصدیق، کیونکہ اس عمل میں تعلقات کی تفتیش، اور ان کی دست درازی غالباً سب سے زیادہ بدیہی ہوتی ہے، اور علم کی عمارت کھڑی کرنے اور سیرت کی تحدید میں یقیناً اس کو بہت زیادہ اہمیت حاصل ہے یہی تمام اعمال کی قدر و قیمت کا معیار ہے۔ اس لحاظ سے شعور کے وقوفی شعبہ میں تصدیق سب سے زیادہ اصولی ہے۔

تصدیق ذہنی مواد کو ترتیب دینے اور ان میں انتظام کرنے کا عمل ہے

تصدیق کی اس بحث کو ختم اور استدلال کی بحث کو شروع کرنے سے قبل اس بات کے متعلق کچھ الفاظ کہنے مناسب ہونگے، جس کی طرف ہمارا ذہن بچے کی زندگی میں شعور کے عمل تصدیق پر بحث کرنے میں گیا تھا۔ اس میں شک نہیں کہ تصدیق کی ابتدا وسیع اور نسبتاً غیر واضح تجربے کے مختلف اجزا کی تحلیل کے عمل سے ہوتی ہے۔ جس عمل کو ہم نے پہلے کسی باب میں، تمیز کیا ہے، وہ بالعموم تصدیق کے ان ہی ابتدائی اعمال کے ہم معنی ہوتا ہے۔ اب چونکہ تصدیق کو فی الواقع ان تمثلی (یا ادراکی) تجربات کی

تحلیل سے اس طرح کا تعلق ہوتا ہے، جو شروع شروع میں غیر متمیز اور غیر مفترق ہوتے ہیں، اس لئے یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس کو ایک ایسا عمل تسلیم کیا جائے جس میں ان تصورات میں تعلقات پیدا کئے جاتے ہیں، جو پہلے ہی سے واضح اور الگ الگ تھے۔ یہ یاد ہوگا کہ اس کے متعلق ہمارے گزشتہ بیانات مؤخر الذکر خیال کی زیادہ تائید کرتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ مذکورہ بالا دونوں خیالات اس نقطہ نظر سے درست ہیں جس پہ وہ زور دیتے ہیں، انکا تفاوت محض ظاہری ہے۔

ہم پہلے دیکھ چکے ہیں کہ مختلف احساسات ایک ایسے نسبتاً متجانس شعوری سلسلہ سے پیدا ہوتے ہیں، جو زندگی کے شروع میں موجود ہوتا ہے۔ بعینہٖ اسی طرح وہ مواد جس پہ ہماری تصدیقات موقوف ہوتی ہیں، اور جس پر وہ بحث کرتی ہیں، لازمی طور پر سب کا سب ہمارے اپنے ذاتی تجربے کے عناصر ہوتے ہیں۔ جب ہم کسی بات کو کسی چیز پر محمول کرتے ہیں، مثلاً "لوہا دھات ہے" میں، تو ہم لوہے کے تصور کا تجزیہ کرتے ہیں، اور یہ تصور پہلے ہی سے ذہن میں موجود ہوتا ہے۔ ہم اس کے ساتھ کوئی نیا تصور شامل نہیں کرتے۔ حقیقی معنوں میں یہ واقعات کا صحیح بیان ہے۔ غلط اس کو صرف اس وجہ سے کہا جاسکتا ہے کہ بعض باتیں اس میں مذکور نہیں ہوئیں۔ لوہے کا تصور ایک ایسا تصور ہے جو دھات کے تصور سے الگ ہے۔ صرف یہی نہیں کہ ہم اس قسم کے دو تصورات کو ذہن میں جمع کرسکتے ہیں، بلکہ اکثر اس قسم کے تصورات کو تصدیق کی صورت میں ملایا جاسکتا ہے، اور اس تصدیق سے عملاً خیالات کے اس پہلو پہ زور دیا جاسکتا ہے، جو اس وقت کے لئے اہم ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ تصدیق سب سے زیادہ جلی اور واضح صورت میں یقیناً ایک ایسا عمل ہے، جس میں ہم تعلقات کو معلوم کرنے، اور ان کو ثبت کرنے کے دوران ہی میں تصورات کی ترکیب و تالیف کرتے ہیں۔ لیکن جن تصورات کو ہم اس طرح ملاتے ہیں، وہ بھی یقیناً ہمارے علم کے ذخیرہ میں موجود ہوتے ہیں، اور اس طرح معلوم ہوتا ہے کہ تصدیق سے نہ کوئی خاص فائدہ ہوتا ہے نہ کسی پرانے تصور کے ساتھ نیا تصور شامل کیا جاتا ہے۔ لیکن دراصل ہمکو بہت فائدہ ہوتا ہے کیونکہ ہوسکتا ہے کہ ترکیب و تالیف سے وہ تعلقات روشن ہوجائیں، جو پہلے دھندلے تھے۔ اس لحاظ سے تصدیق میں بالکل نیا ذہنی مواد پیدا نہیں کیا جاتا، بلکہ اس میں اس مواد میں بہتر طریقے سے ترتیب

و انتظام پیدا کیا جاتا ہے، جو ہمارے ذہن میں پہلے سے موجود ہوتا ہے۔

باب دوازدہم

استدلال کی مختلف صورتیں اور وظائف

تصدیق اور استدلال گزشتہ باب کے شروع میں استدلال کی ایک ناتمام تحلیل کرتے ہوئے، جو مثال ہم نے لی تھی، اس سے معلوم ہوا تھا کہ کسی مسئلہ کو حل کرنے میں بہت سی تصدیقات استعمال ہوتی ہیں۔ وہاں ہم نے اور باتوں کو چھوڑ کر، تصدیق کی ماہیت پر زیادہ تفصیل کے ساتھ بحث کی تھی اور اس نتیجہ پر پہونچے تھے، کہ یہ تحلیلی ترکیبی عمل ہے جس میں تصورات مستعمل ہوتے اور مکمل کئے جاتے ہیں۔ چونکہ ہمارے تمام ضروری تصورات میں سے اکثر زبان پر مبنی ہوتے ہیں، اس لئے یہ کہنا بے سود ہے کہ استدلال میں تقریباً ہمیشہ زبان کا استعمال ہوتا ہے۔ اب صرف یہ دیکھنا باقی ہے کہ ہماری تصدیقات مل کر کس طرح استدلال کی مختلف صورتیں پیدا کرتی ہیں۔ پچھلے باب کے شروع ہی میں ہم نے "قصدی فکر" کو استدلال کی کم و بیش عارضی تعریف تسلیم کیا تھا، اور اس کے مفہوم میں ہم نے ہر اس عمل کو شامل سمجھا تھا جس میں ہمارے فکر کی کوئی غایت ہو، اور جس میں کسی مشکل کو رفع، یا کسی مسئلہ کو حل کرنے کی کوشش ہو۔ اب اگر ہم اپنی روزمرہ زندگی میں سے اس قسم کے تفکر کی عام مثالوں پر غور کریں تو ہمکو فوراً اس طریقہ کا علم ہو جاتا ہے جس سے ہم اپنی حکم لگانے کی فعلیتوں کا استعمال کرتے ہیں۔

عملی استدلال فرض کرو کہ ہم ایک سفر کرنے والے ہیں، اور ہمکو مختلف ممکن راستوں میں سے ایک کا انتخاب کرنا ہے۔ یہ کسی مسئلہ کو حل کرنے کی نہایت صحیح مثال ہے۔ اس میں تامل، مالہ و ماعلیہ کے موازنہ اور کسی ایک راستہ کی موافقت

میں فیصلہ صادر کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ ایسی حالت میں ہم میں سے اکثر یہ طریقہ اختیار کرتے ہیں۔ ایک راستہ کو ہم دلچسپ اور بالکل نیا کہتے ہیں، لیکن پھر ہمکو خیال آتا ہے کہ اس میں خرچ بہت زیادہ ہوگا۔ دوسرے راستے کو ہم کم دلچسپ سمجھتے ہیں، لیکن اس میں خرچ بھی کم ہوتا ہے، ایک اور راستے کی بابت ہمکو معلوم ہوتا ہے کہ وہ قریب کا تو ہے لیکن خرچ اس میں سب سے زیادہ ہوتا ہے۔ اب ہمکو ان میں سے ایک کا دلچسپی، قرب مسافت اور خرچ کے لحاظ سے انتخاب کرنا ہے۔ ہم ان تینوں باتوں پر اپنی اغراض کی روشنی میں نگاہ ڈالتے ہیں، اور ایک فیصلہ صادر کرتے ہیں۔ فرض کرو کہ ہم اس راستے کا انتخاب کرتے ہیں جس میں خرچ سب سے کم ہے۔

ظاہر ہے کہ یہ تمام عمل بہت سی تصدیقات کا مجموعہ ہے۔ ان تصدیقات میں ہم مختلف راستوں، اور ان کو انتخاب کرنے کے نتائج، کے مختلف پہلوؤں کو استعمال کرتے ہیں۔ یہ بھی خیال رہے کہ ہم نے تلازم سے بھی کام لیا ہے، کیونکہ صرف اسی کی مدد سے ذہن میں وہ تمام خیالات آئے جن کا ان راستوں سے تعلق تھا۔ ہمارا نتیجہ بدیہی طور پر ایسی تصدیقات کے ایک سلسلے سے پیدا ہوا جن کی تعداد غیر معین اور ترتیب غیر منظم ہو سکتی ہے۔ لیکن اس کے باوجود اس عمل سے مسئلہ حل ہو جاتا ہے۔ بالکل اسی طریقہ سے ہم اپنی روزمرہ زندگی کے عملی مسائل کو حل کرتے ہیں۔

جب ہم اس عمل کے مختلف حصوں پر اور غائر نظر ڈالتے ہیں تو ہمکو معلوم ہوتا ہے، کہ یہ تصدیقات عام مسئلہ کے کسی ایک پہلو کو روشن اور جلی کر دیتی ہیں، اور اسی وجہ سے ہم اس حالت پر من حیث المجموع نگاہ کر سکتے ہیں۔ چنانچہ کسی ایک راستے میں دوسرے کی بہ نسبت خرچ کم ہونے کا خیال ہمارے لئے زیادہ اہم ثابت ہوا لیکن ہم مسئلہ کے اس جزو کو اس وقت تک منفرد و منفصل نہ کر سکے، اور نہ اس کا کوئی صحیح تصور قائم کر سکے، جب تک کہ ہم نے مختلف راستوں کا ایک دوسرے سے مقابلہ نہ کر لیا، اور ہر راستے میں خرچ کا اندازہ نہ لگا لیا۔ اس کے بعد ہم یہ کہنے کے قابل ہوئے کہ فلاں راستہ سب سے زیادہ کم خرچ ہے۔ یہ آخری تصدیق مختلف راستوں کے باہمی مقابلے سے پیدا ہوئی لیکن مقابلہ کا عمل بذات خود اس آخری انتخاب کے لئے بالکل ناگزیر تھا۔ بُعد مسافت پر بھی اسی طریق سے غور کیا گیا اور معلوم ہوا کہ اس لحاظ سے

تمام راستے یکساں طور پر مناسب ہیں۔

سب سے آخری میں اسی طرح دلچسپی کیطرف توجہ منعطف کی اور ہمکو معلوم ہوا کہ اس لحاظ سے ایک خاص رستہ قابل ترجیح ہے۔ اب کفایت شعاری اور دلچسپی کا مقابلہ کیا۔ آخری فیصلہ کا انحصار ہماری گزشتہ، موجودہ اور آئندہ مالی حالت پر تھا، اور اسی کے مطابق آخری نتیجہ برآمد ہوا۔ اس عمل کا ہر ایک حصہ نسبتاً سادہ اور معقول تھا۔ بعض خیالات کو ہم نے مسئلہ پر غور کرنے میں منتزع کیا۔ یہ خیالات تلازم کے ذریعے سے ان خیالات کے ساتھ ملے جن کا اس مسئلہ سے تعلق تھا۔ ان ہی خیالات کے معنوں پر جو حکم لگایا گیا اس سے ہمارے انتخاب کا فیصلہ ہوا، اور ہمارے ارادے نے ایک خاص شکل اختیار کر لی۔ لہذا عملی (یا نظری) استدلال کرنے والوں کی حیثیت سے ہماری کامیابی کا انحصار (۱) اس مہارت پر ہے جس سے ہم اس مسئلہ کو صحت کے ساتھ متصور کرتے ہیں اور (۲) اس سرعت اور صحت پر جس سے یہ تصور عمل استدلال کی ان مخصوص خیالات کی طرف رہنمائی کرتا ہے جو اس خاص مسئلہ کے لئے موزوں ہیں۔

وہ تمام تصدیقات جو اس عمل میں استعمال کی گئی ہیں آخر کار دو یا تین تصدیقات (یا ممکن ہے کہ صرف ایک ہی تصدیق) میں تحویل کی جا سکتی ہیں۔ یہ آخری تصدیقات وہ ہونگی جو ایک مسئلہ کے مختلف پیش نہاد اجزا پر یکے بعد دیگرے محاکمہ کرنے سے اہم ثابت ہوئیں۔ ایک طرح سے تمام تصدیقات مرتبط اور منضبط نہیں۔ وہ سب کی سب اس مسئلہ پر مستقل غور و فکر کا نتیجہ نہیں، لیکن ان میں سے بعض کے باہمی تعلقات زیادہ قریبی ہوتے ہیں، اور بعض بہت زیادہ اہم ہوتی ہیں، مثلاً دو راستوں پر سو سے زائد روپے خرچ ہوتے ہیں۔ میں اس سے زائد خرچ نہیں کر سکتا، اس لئے مجھکو تیسرا راستہ اختیار کرنا چاہئے۔

تلازم بالمماثلت کی اہمیت

چونکہ استدلال میں تلازمی اعمال شامل ہوتے ہیں اس لئے ظاہر ہے کہ تلازم بالمماثلت کو بالخصوص فکر کی دقیق صورتوں میں بہت زیادہ اہمیت ہوگی۔ مسائل کی بعض پیچیدہ صورتوں کو کامیابی کے ساتھ حل کرنے کے لئے ایسے واقعات واصول کی ضرورت ہوتی ہے جن کو ان مسائل سے مماثلت کے نازک اور کمزور ربط کے علاوہ اور کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ ان نازک روابط

کو معلوم کرنا غیر معمولی ذہنوں یا ذہین و ذکی انسانوں کی خصوصیت امتیازی سمجھا جاتا ہے۔ معمولی اور اوسط درجے کے انسانوں کو اس لحاظ سے صرف جانوروں پر تفوق حاصل ہے۔ لیکن عقل انسانی کے اکثر انقلابات پیدا کرنے والے کمالات آدمی اور موقعہ کے منتظر رہتے ہیں، اور جب یہ عالم شہود میں آجاتے ہیں، تو ان سے، مماثلت کو معلوم کرنے کی قابلیت، کا حیرت انگیز انکشاف ہوتا ہے۔ اس کی بہترین مثال نیوٹن اور اس کے قانون کشش ثقل کو بیان کرنے، میں ملتی ہے۔

استدلال اور قیاس۔ لیکن بعض لوگ کسی سفر کے لئے تین یا چار ممکن راستوں میں سے ایک کا انتخاب کرنے کو استدلال کی غلط مثال کہینگے کیونکہ یہ کافی طور پر دقیق، اور بہت زیادہ باترتیب اور لازمی، معلوم نہیں ہوتی اس کو وہ بھی، ہماری طرح وہ عملی استدلال، ہی کہینگے، لیکن جب ہم اس کو عملی استدلال کہتے ہیں، تو اس کی استدلالی خصوصیت سے انکار نہیں کرتے۔ ہم سے کہا جائیگا، کہ استدلال میں ہم ایک ایسا ذہنی فعل کرتے ہیں، جو ذیل کے قیاس سے ظاہر ہوتا ہے:۔

تمام انسان فانی ہیں

زید انسان ہے

اس لئے زید فانی ہے۔

دعویٰ یہ ہے کہ اس صورت میں استدلال سے نئی بات پیدا کی گئی ہے۔ اس میں مکمل ترتیب و تناسب ہے، نہ کہ صحیح نتائج اخذ کرنے کی غرض سے ایسے بے ترتیب مجموعات تصدیقات جن سے نتائج کا حاصل ہونا مشکوک ہوتا ہے۔ اس میں تصدیقات ہیں، جو بلحاظ عمومیت ترتیب دی گئی ہیں، اور جن میں سے ہر ایک کی تائید دوسری تصدیق سے ہوتی ہے، اور یہ کہ اس میں آخری تصدیق ان معلومہ تصدیقات کا ناقابل تردید نتیجہ ہے، جن سے ہم نے اپنے فکر کی ابتدا کی ہے۔

اس دعویٰ کے جواب میں ہمکو یہ دیکھنا چاہئے، کہ آیا ہمارے تفکر کا اصلی ڈھنگ ہے، یا یہ وہ ترتیب و انتظام ہے، جو ہمارے اعمال فکر میں، حشو و زوائد کی قطع و برید کے بعد، پیدا ہو سکتا ہے۔ اس مسئلہ کے متعلق ہمارا ذاتی خیال اس طریقے سے عیاں ہے، جس سے ہم نے یہ بحث شروع کی ہے۔ اس میں شک کی گنجائش نہیں کہ مشہور و معروف قیاس،

جس کو ہم نے اپنی بیان کیا ہے، ہماری تصدیقات میں سے بعض کے باہمی تعلقات کی انتہائی اصولی حقیقت کا اظہار کرتا ہے، لیکن یہ کہ قیاس وہ اسلوب ہے کہ جس سے ہم بالعموم نتائج اخذ کرتے ہیں، ایک بالکل دوسرا سوال ہے۔ اور اس سے ہم متفق نہیں ہوسکتے۔ مسئلہ زیر بحث واقعہ سے تعلق رکھتا ہے، لہذا ہم میں ہر ایک شخص اس بات کا آسانی سے اندازہ لگا سکتا ہے کہ وہ اپنے استدلالی اعمال میں قیاسی اسلوب کو کہاں تک استعمال کرتا ہے۔

جب، اس سوال کو پیش نظر رکھ کر، ہم اپنے تفکر پر غور کرتے ہیں، تو ہم میں سے اکثر اس نتیجہ پر پہونچتے ہیں کہ ہمارا عام استدلال مختلف مراحل کی ترتیب یا ان کی تعداد کے لحاظ سے قیاس کے نمونہ کے مطابق نہیں ہوتا۔ مذکورہ بالا قسم کی مثالوں میں ہم بالعموم دوسرے قضیے، یا، بقول منطقیوں کے، مقدمہ صغری کیطرف رجوع نہیں کرتے۔ یہاں تک کہ جب ہم کو نتیجہ کی صداقت پر غور کرنا مطلوب ہوتا ہے تب بھی ہم اس کو نظرانداز کر دیتے ہیں۔ اس کے علاوہ صرف نتیجہ کی جانچ کے لئے ہم باقی کے دو قضایا میں سے ایک کی طرف توجہ کرتے ہیں، اور اس حالت میں ہمارے افکار کی ترتیب یہ ہوتی ہے کہ پہلے نتیجہ ہوتا ہے اور بعد میں مقدمہ کبری۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ تصدیقات کی ترتیب، یا ان کی تعداد اس قیاس کے مطابق نہیں ہوتی جس سے ہم نے اس بحث کو شروع کیا ہے۔

قیاس کا حقیقی فائدہ یہ ہے کہ اس سے ہم اپنے نتیجہ کی صداقت پر اعتماد کی اصلی وجہ کو بخوبی ظاہر کر سکتے ہیں، کیونکہ یہ قلیل ترین الفاظ میں ان خیالات کے اہم تعلقات کو واضح کر دیتا ہے، جن کو اس نتیجہ سے تعلق ہوتا ہے۔ لیکن اس کی اہمیت اس وجہ سے ہے کہ یہ تفسیر وتشریح احتجاج واثبات کا ایک طریقہ ہے، نہ اس سبب سے کہ یہ تعمیری فکر کی ایک صنف ہے۔ لیکن اس میں اعمال فکر کی ایک خصوصیت پائی جاتی ہے، اور اب ہم اسی پر مختصراً بحث کرینگے۔

استنباط

مقدمہ کبری، یعنی "تمام انسان فانی ہیں"، میں ایک عام اصول کا اظہار ہوا ہے، جس کو ہم کسی اور بیان، مثلاً اپنے نتیجہ "زید فانی ہے" کی جانچ کے لئے استعمال کرتے ہیں۔ ہمارے تفکر میں عام اصول کو وہی اہمیت ہے، جو ان عام تصورات کو ہوتی ہے، جن پر ہم نے تصور کے باب

میں بحث کی ہے۔ تصورات کیطرح یہ بھی تجربات انسانی کی بہت بڑی تعداد کو مختصراً بیان کرتے ہیں۔ قصدی تفکر میں ہم ان کو اکثر استعمال میں لاتے ہیں۔ ان کو ہم ملتف تصورات کہ سکتے۔

یہ عام اصول شعوری اعمال میں حرکی تطابقات کے اصول عادت کے مقابل ہوتے ہیں۔ چونکہ ہم اُن کو حقیقۃً مستقل اور ثابت شدہ سمجھتے ہیں، اسی لئے تفکر میں، تقریباً اضطراری طور پر ان کا استعمال بھی کرتے ہیں، اور ان واقعات کے نتائج متعین کرنے میں ان کا بلا تامل اطلاق بھی کرتے ہیں، جن سے ان کو تعلق ہوتا ہے۔ چنانچہ جب ہمکو اس کا یقین ہو جاتا ہے کہ ایک خاص فعل چوری کرنے کا فعل ہے، تو ہم اس کو فوراً برے کاموں کی فہرست میں شامل کر دیتے ہیں۔ جب ہمکو یہ اطمینان ہو جاتا ہے کہ ایک خاص شکل وصورت کے مادے کو لکڑی کہتے ہیں، تو ہم فوراً یہ حکم لگانے کے لئے تیار ہو جاتے ہیں کہ یہ جلے گی۔ جب ہمکو کسی نئے سیارے کا علم ہوتا ہے تو ہم بلاشک وشبہ یہ فرض کرلیتے ہیں کہ اس کا مدار بیضوی ہوگا۔ ان تمام نتائج میں مناسب اشیاء کے ساتھ مخصوص اشیاء یا واقعات کے وہ لوازم وملحقات، عام تصورات یا اصول کی شکل میں، شامل کئے جاتے ہیں، جو ان کے مشابہ ہوتے ہیں۔ اس قسم کے عمل سے، وہ مخصوص موضوع بھی متاثر ہوتا ہے جس پر اس اصول کا اطلاق کیا جاتا ہے، کیونکہ اس میں یہ اصول ایسے تجربے کے ساتھ متعلق ہو جاتا ہے، جو اس کے لئے بہت مناسب وموزوں ہے۔ اس کے علاوہ اس عمل سے عام اصول خود زیادہ راسخ اور مستحکم ہو جاتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اس کے دائرہ اثر میں ایک اور نئی اور معیّن مثال شامل ہو جاتی ہے۔ اس بات کو ثابت کرنے کے لئے کہ ہم عام اصول کا اسی طرح کے کسی طریقے سے استعمال کرتے ہیں، مذکورہ بالا بیانات کے علاوہ کسی اور دلیل دبرہان کی ضرورت نہیں۔

لیکن استنباط کی اس تمام بحث سے سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وہ عام اصول کہاں سے آتے ہیں، جن کا ذکر کیا گیا ہے؟ اس سوال کے جواب سے ہم ایک ایسے عمل سے آشنا ہوتے، جو گزشتہ عمل کی تکمیل کرتا ہے، اور جس کو منطق میں استقراء کہتے ہیں۔

استقراء

متداول تعریفات کے مطابق استقراء استدلال ہے عام کا خاص سے، مثلاً ایک حادثے کی بہت سی مثالوں کو دیکھ کر ہم یہ نتیجہ نکال لیں کہ کاغذ جل سکتا ہے۔ اسی طرح ہم یہ کہتے ہیں کہ تمام دودھ پلانے والے جانوروں میں پھیپھڑا ہوتا ہے، تمام انسان فانی ہیں وغیرہ۔

استقراء کی تنقید

منطقیوں نے اس مسئلہ پر مفصل بحث کی ہے کہ ہم استقرائی استدلال میں خاص واقعات یا حادثات سے عام حالت کا اندازہ لگانے میں کہاں تک کامیاب ہو سکتے ہیں۔ انہوں نے اسی تفصیل کے ساتھ اس معیار پر بھی غور کیا ہے جس کے مطابق استقرائی قوانین وضع کئے گئے ہیں۔ چنانچہ استقرائی تعمیم کہ "وہ تمام انسان فانی ہیں" بہت سے انسانوں کے فنا ہو جانے کے مشاہدے یا علم پر مبنی ہے۔ عام خیال یہ ہے کہ قدرت کا مفروضہ استقلال اس کی صحت کا ضامن ہے۔ اصول یہ ہے کہ جو حادثات بہت دفعہ پیدا ہو چکے ہیں وہ مشابہ حالات میں ہمیشہ پیدا ہوتے رہیں گے۔ زیادہ صحت کے ساتھ اسی اصول کو اس طرح بیان کیا جا سکتا ہے کہ کسی علت یا مجموعۂ علل کے بعد (اگر اور علتوں کو دور کر دیا جائے) ہمیشہ یا مستقل طور پر ایک ہی قسم کا معلول یا اثر یا مجموعہ معلولات پیدا ہوتا ہے۔ اس اصول کو قانون استقلال قدرت کہتے ہیں۔ اسی اصول کی بنا پر کسی حادثہ کی صرف ایک مثال سے اسی حادثے کی تمام مثالوں کے متعلق نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے بشرطیکہ ہم اس مثال کو بخوبی سمجھ گئے ہوں۔ اس اصول کے علاوہ اور بہت سے اصول پیش کئے گئے ہیں جن پر ہم اس وقت بحث نہیں کر سکتے۔ ہمارے لئے صرف اسی قدر کافی ہے کہ استدلال استقرائی کی اہمیت اور اس کا استناد خواہ کچھ ہی ہو، ہم اس قسم کی تعمیمات کا استعمال اپنے تفکر میں اکثر کرتے ہیں، اور بحیثیت مجموعی ہمکو اس میں کامیابی بھی ہوتی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ عادت و تلازم اور تصورات کی تشکیل و ترقی کی بحث کے بعد ہم کسی اور نتیجہ کو اخذ کرنے میں حق بجانب بھی نہ ہوں گے۔ حادثات کی ایک بہت بڑی تعداد میں ایک مشترک خصوصیت کو معلوم کرنے کے بعد قانون عادت کی وجہ سے ہم یقیناً اس قابل ہو جاتے ہیں کہ اس خصوصیت کو تمام مشابہ یا مماثل

حادثات کی طرف منسوب کریں۔ چنانچہ متلازم خیالات و افکار کے سلسلے میں بھی ایسا ہوا کرتا ہے، لیکن ہوسکتا ہے کہ اس حالت میں اس کو نظر انداز کر دیا جائے نظری اور عملی مشکلات کو حل کرنے کے دوران میں جو حادثات یا واقعات پیش آتے ہیں، اُن کے اشتراکات کو معلوم کرنے میں بھی یہی عمل ہوتا ہے، مثلاً ہوسکتا ہے کہ کسی وقت ہمکو سیاروں کا خیال آئے، ہم انکو گنبد کیطرح گول فرض کرینگے، لیکن یہ ممکن ہے کہ اُن کی اس مشترک خصوصیت کی طرف ہماری توجہ منعطف نہ ہو۔ استدلال میں اس قسم کی مشترک صفات پر زور دینا اور اُن کی طرف خاص طور پر توجہ کرنا ناگزیر ہوا کرتا ہے جب ہم موسمی حالات کے متعلق پیشین گوئی کرتے ہیں تو ہمکو لازمی طور پر اس تعمیم کو پیش نظر رکھنا پڑتا ہے کہ اگر باریپما میں پارہ بہت نیچا ہو تو بالعموم طوفان آیا کرتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو ضروریات عام تصورات کی مقتضی ہوتی ہیں، وہی تصورات کی اس خاص قسم کو بھی پیدا کرتی ہیں جس کو ہم عام طور پر عام اصول کہتے ہیں، اور جس کو ایک قضیہ میں بیان کرتے ہیں۔

یہاں یہ بھی جتا دینا مناسب ہوگا کہ غیر تربیت یافتہ اشخاص فطرت انسانی کے اس میلان کے زیر اثر صرف ایک حادثے کی بنا پر بھی تعمیم کر لیتے ہیں جسکو وہ بخوبی نہیں سمجھتے، اور اس وجہ سے وہ اکثر مشکلات میں گرفتار ہو جاتے ہیں۔ اس میں مغالطہ دراصل ایک مثال کی بنا پر تعمیم کرنے کا نہیں ہوتا، بلکہ ایک ایسے حادثے بنا پر تعمیم کرنے کا ہوتا ہے، جو صحت کے ساتھ یا پوری طرح سمجھ میں نہیں آیا۔

استنباط اور استقرار کا مقابلہ

استنباط اور استقرار کا مقابلہ کرنے میں بالعموم یہ کہا جاتا ہے کہ استقرار استنباط پر لازماً مقدم ہوتا ہے، کیونکہ ظاہر ہے کہ ہم عام اصول کو اس وقت تک استعمال نہیں کرسکتے، جب تک کہ ہم ان کو مہیا نہ کر لیں، اور یہ کام استقرار کا ہوتا ہے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ استنباط میں ہم کم عام، یا عام سے خاص کیطرف استدلال کرتے ہیں اور برخلاف اسکے استقرار میں برعکس ہوتا ہے۔ یہ دونوں بیانات ایک حد تک صحیح ہیں، لیکن اس صداقت کا طریق اظہار غلط فہمی پیدا کرتا ہے۔

مقدم الذکر بیان میں صداقت یہ ہے کہ عام اصول مخصوص تجربات پر مبنی ہوتے

میں، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ استقرائی اعمال بھی پہلے واقع ہوتے ہیں اور انکے بعد استنباط ظاہر ہوتا ہے۔ استنباط اور استقرار دونوں جیساکہ ہم ابھی دیکھینگے ساتھ ساتھ ہوتے ہیں۔ موخرالذکر بیان میں حقیقت صرف اس قدر ہے کہ ہمارے تفکر کے بعض حصے اور حصوں کے مقابلے میں زیادہ عادی صورتیں اختیار کرتے ہیں۔ استنباطی عمل ایک عملی مسئلہ میں ذہنی عادت یا اصول کو ان شرائط کے ماتحت استعمال کرنے کو ظاہر کرتا ہے جن پر ہم پہلے بحث کر چکے ہیں۔ اس کے برخلاف استقرائی عمل فکر کی ان عادات کی تشکیل کو زیادہ خصوصیت کے واضح کرتا ہے۔ لیکن دونوں صورتوں میں متعاقب خیالات کی ترقی کے لحاظ سے ہم ہمیشہ خاص سے خاص کی طرف استدلال کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ اس استدلال میں ہم ایک خاص تصور ج سے کسی ایسے بالکل نئے خاص تصور ب کا استنتاج نہیں کرتے جس کا تعلق ج سے ثابت ہے ہوتا یہ ہے کہ ج، جس کا اس طریقے سے تجربہ نہ ہوا تھا، ب تعلق کو شامل اور حاوی نظر آتا ہے۔ چنانچہ بارپیما میں پارے کے نیچا ہونے اور طوفان آنے کی تعمیم اس کا ذہنی عمل نہیں جس میں دو بالکل بے تعلق اور بے ربط تصورات مجتمع کئے گئے ہیں بلکہ دراصل ہمکو پہلے بارپیما میں پارہ نیچا ہونے اور طوفان برپا ہونے کا ایک ساتھ تجربہ ہوا تھا، اور ہم نے اس تجربے کی تخفیض نہ کی۔ اب اس غیر مخصص تجربے کا عملی فوائد کے مدنظر، تجزیہ کیا گیا۔ اسی طرح بعد میں اس اصول، یعنی "بارپیما میں پارے کا نیچا ہونا طوفان کی علامت ہے" پر استنباطی اعمال میں ہم ایک خاص خیال "بارپیما میں پارے کے نیچا ہونے" کے سے ابتدا کرکے "طوفان برپا ہونے" کے خیال تک پہنچ جاتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگرچہ یہ کہنا آسان ہے کہ ہم عام سے خاص کیطرف استدلال کرتے ہیں یا برعکس، لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ ہم فی الواقع اپنے اعمال فکر میں خاص مثالوں ہی کو جمع کرتے ہیں۔ زیادہ صحت کے ساتھ اسی کو اس طرح بیان کرنا چاہئے کہ دراصل ایک خاص ذہنی مثال کی قابل تمیز خصوصیات پر غور کرتے ہیں۔ تصورات کی بحث سے یہ تو واضح ہو گیا ہوگا کہ یہ خواص اس تمام عمل کے زیر اثر وسیع یا محدود ہو کر متغیر ہو جاتے ہیں۔

استنباط اور استقرار میں عادت اور توافق

شروع کتاب سے اس وقت تک ہم دیکھتے

چلے آرہے ہیں کہ ہر ذہنی عمل میں کچھ حصہ پرانا ہوتا ہے اور کچھ نیا اور یہ کہ ہمیں نئے حالات کی عادت اور ان سے توافق کے اصول کارفرما ہوتے ہیں۔ استقراء اور استنباط اس بیان کی مزید شہادت پیش کرتے ہیں۔ ادراک میں ہم احساسی مہیج میں نئے عنصر اور متغیر قشر کی وجہ سے اس کے جواب میں پرانے عنصر کو معلوم کر چکے ہیں۔ بعینہ اسی طرح ہم نے دیکھا ہے کہ استقرا ہمارے قصدی تفکر کے اس وظیفہ کو ظاہر کرتا ہے جس میں نئی موافقت غالب ہے۔ اس کے برخلاف استنباط میں اکتسابی عادات کا استعمال بہت نمایاں ہے۔ اگر یہ مقابلہ درست ہے تو جیسا کہ ہم نے ہر جگہ دیکھا ہے مستعملہ عناصر میں جدت اور مانوسیت کی صفات ایک دوسرے سے علیحدہ نہ ہونی چاہئیں، اور ہمکو کوئی ایسی شہادت ملنی چاہئے جس سے ہمارے اس قول کی تائید ہوتی ہو جس کو ہم نے چند ہی سطریں قبل بیان کیا ہے کہ استقرا اور استنباط دراصل ایک ہی عمل کے دو پہلو ہیں۔ لیکن اس سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ وہ ہمیشہ ایک دوسرے کے مساوی ہوتے ہیں بلکہ بعض دفعہ ایک زیادہ اہم اور زیادہ نمایاں نظر آتا ہے اور بعض دفعہ دوسرا۔ ادراک کی بعض قسموں کے مقابلے میں حافظہ میں بھی یہی کیفیت ہوتی ہے کبھی نیا عنصر غالب ہوتا ہے اور کبھی پرانا۔ استقرا اور استنباط کا تعلق بھی دراصل ایسا ہی ہے۔

یہ استقرا قائم کرنے کے لئے کہ "تمام انسان فانی ہیں" ہم فرض کر سکتے ہیں کہ بہت سی مثالوں پر غور کیا گیا۔ لیکن اس تصدیق کے تصورات "انسان" اور "فانی" کے معنوں کو سمجھنے کے لئے ظاہر ہے کہ گزشتہ تجربے یا علم کے گزشتہ اجزاء کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت ہے اور ہم دیکھ چکے ہیں کہ یہ استنباط کا طغرائے امتیاز ہے اس کے علاوہ اس استقرا کی صحت پر یقین لانے کے لئے ہر نئی نئی مثالوں کا گزشتہ مشابہ مثالوں سے مقابلہ کرنا پڑتا ہے۔ اس عمل میں قدیم تجربات عام اصول کا کام دیتے ہیں۔ اور ان کی روشنی میں ہم نئی مثالوں پر غور کرتے ہیں۔ اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ استدلال کی استقرائی صورتوں میں استنباطی خصوصیات بھی موجود ہوتی ہیں۔

اس کے برعکس جب ہم ایک عام اصول کا استعمال کرتے ہیں یا اس نتیجہ پر پہونچتے

ہیں کہ یہ خاص واقعہ یہ مخصوص اثر پیدا کریگا کیونکہ اس کو ایک ایسی صنف سے تعلق ہے جو ہمیشہ یہی اثر پیدا کرتی ہے تو لازمی طور پر استقرائی طریقوں کو کام میں لاتے ہیں کیونکہ ہم اس نئے واقعہ کو ایک خاص صنف میں شامل کرتے ہیں جب ہم بارپیا کے پارے کو نیچا دیکھ کر طوفان برپا ہونے کی پیشین گوئی کرتے ہیں تو درحقیقت ایک نئی مخصوص مثال ہمارے پیش نظر ہوتی ہے اور ہم خالصتہً استقرائی طریقے سے اس کی تعمیم کر لیتے ہیں۔ اس کو ہم استنباط کی ایک صورت بھی کہہ سکتے ہیں کیونکہ ہم نے پہلے ہی طوفانی حوادث اور بارپیا کے مخصوص حالات کے تعلقات کیطرف سے اطمینان کر لیا ہے۔ لیکن اس اصلی اور واقعی ذہنی عمل کو جس سے ہم پیشین گوئی کرتے ہیں حقیقی طور پر استقرائی کہا جا سکتا ہے۔ لہذا ہمکو یہ یقین ہونا چاہئے کہ اعمال استدلال اس کلیہ کے مستثنیٰ نہیں جس کو ہم نے پہلے بیان کیا ہے یعنی یہ کہ تمام وقوفی اعمال میں قدیم و جدید دونوں عناصر شامل ہوتے ہیں۔

استدلال اور قصدی تفکر۔ اس تمام بحث کے بعد یہ واضح ہو جانا چاہئے کہ استدلال کی اصطلاح کا اصلی مفہوم بڑی حد تک اعتباری ہے اگرچہ اس میں شک نہیں کہ ہمارا قصدی تفکر بعض دفعہ بہت مجرد اور منتظم صورت اختیار کر لیتا ہے۔ یہ بھی یقینی ہے کہ اس کا بہت بڑا حصہ بہت زیادہ عینی اور سعی و خطا کے طریق پہ ہوتا ہے۔ لیکن زیادہ باترتیب اور صحیح طریق عمل اور غیر منتظم صورت میں حد فاصل کا تعین ناممکن ہے اور چونکہ دونوں کے تمثلی اعمال کسی خاص مقصد تجویز یا غرض کے زیر اثر ہوتے ہیں اس لئے قصدی تفکر کو استدلال کہنا زیادہ آسان اور طبعی معلوم ہوتا ہے۔ لہذا اس قسم کے تفکر میں تجدید و ترکیب کے مدارج کو، واقعات کو ہاتھ سے دئے بغیر معلوم کیا جا سکتا ہے۔

اعمال استدلال کے مدارج استدلال میں ہم آسانی کے ساتھ تین درجے معلوم کر سکتے ہیں لیکن ان تینوں کے درمیان کوئی بیّن حد فاصل نہیں۔ یہ اصل میں ترکیب اور مجردیت کی سطرات کے تین متمیز درجے ہیں جو ہمیں قصدی تفکر میں پائے جاتے ہیں۔ سب سے پہلے ایک طرح کی نقشی فعلیت ہوتی ہے، جس کی مدد سے حیوانات نئے حالات میں اپنی مطلب برآری کرتے ہیں۔ انکی

کوئی مخصوص صورت نہیں ہوتی۔ اس کی بہترین مثال اس بھوکے جانور کی کوشش میں ملتی ہے جو پنجرے میں بند ہے اور خوراک حاصل کرنے کے لئے ہاتھ پاؤں مارتا ہے اس کے بعد ایک قسم کا عمل ہوتا ہے جس میں محض حافظے کی مدد سے اس مشکل کا مقابلہ کیا جاتا ہے، مثلاً ہم کسی دوست کو ٹیلیفون کرنا چاہئیں اور فہرست نہ ہونے کی وجہ سے اس کے مکان کا نمبر یاد کرنے کی کوشش کریں۔ ان دونوں صورتوں میں بہت تغیرات ہوسکتے ہیں۔ سب سے آخر میں محدود اور صحیح معنوں میں استدلال کا عمل ہوتا ہے۔ اس میں پیش نہاد مسئلہ کی مختلف طریقوں سے تحلیل ہوتی ہے، اور اس کو مختلف صورتوں میں متصور کیا جاتا ہے جو مجرد خیالات اس سے پیدا ہوتے ہیں وہ گزشتہ تجربے کے ان خیالات کا احیا کرتے ہیں جو اس مسئلہ کے لئے موزوں و مناسب ہوتے ہیں۔ اس قسم کی عام صورتوں میں اکثر گزشتہ تجربہ کا تجزیہ اور موجودہ ضرورت کے مطابق اس کا نیا تصور بھی ضروری ہوتا ہے۔ اس قسم کا عمل کسی نئی میکانکی اختراع کے وقت ظاہر ہوتا ہے۔ جب مسئلہ کو حل کرنا مطلوب ہوتا ہے اس کو اور مسائل سے الگ کرکے واضح طور پر بیان کیا جاتا ہے پھر گزشتہ تجربے کے اجزاء کا نیا تصور باندھا جاتا ہے تاکہ ان کا اس نئی صورت میں استعمال ہوسکے۔ اس میں شک نہیں کہ بعض مثالوں میں ایسے بالکل نئے مواد یا نتائج سے دوچار ہونا پڑتا ہے جو کسی کے سان و گمان میں بھی نہ تھے لیکن جہاں حاصل استدلال کا جائز نتیجہ ہوتا ہے وہاں ہمارے مندرجہ بالا بیانات قابل اطلاق ہیں۔

استدلال کا عام وظیفہ

اجسام کی تطابقی فعلیتوں کو کامیاب بنانے کے لئے تمام نفسی ذرائع میں سب سے زیادہ ترقی یافتہ ذریعہ استدلال ہے۔ اس میں تصورات تصدیقات کی شکل میں استعمال کئے جاتے ہیں۔ استدلال کی یہ اہمیت اس قدر عام ہے کہ اس پر مفصل بحث کی ضرورت نہیں۔ لیکن شعوری اور عصبی عضلی اعمال کی بابت جو عام خیال ہم نے ظاہر کیا ہے اس کی روشنی میں اسکے عملی استعمال کی چند خصوصیات کا ذکر یقیناً مفید ہوگا۔

ہم پہلے دیکھ چکے ہیں کہ بچے کی زندگی کے شروع شروع میں اصلی احساسی تحریکات کی عصبی توانائی متفرق حرکی راستوں میں منتشر ہوجاتی ہے اور اسی کی وجہ سے جسم کے

مختلف حصوں کی متباین اور غیر متطابق حرکات صادر ہوتی ہیں۔ ہم یہ بھی بیان کر چکے ہیں کہ آہستہ آہستہ یہ حرکی اجزا خاص خاص راستوں تک محدود ہو جاتے ہیں اور اس طریقے سے متطابق عادی حرکات قائم ہوتی ہیں۔ اسی بحث میں ہم نے دیکھا تھا کہ یہ تطابقات نشو و نما کے ساتھ ساتھ زیادہ مکمل ہوتے جاتے ہیں۔ ہم یہ بھی معلوم کر چکے ہیں کہ اس تمام ترقی میں وہ نفسی اعمال جنکو ہم نے ادراک تخیل اور حافظہ کہا ہے بہت زیادہ اہم ہوتے ہیں۔ اگر استدلال کی اصطلاح تمام قصدی تفکر کو حاوی ہے تو یہ ظاہر ہے کہ مذکورہ بالا تمام ذہنی اعمال حرکی رد اعمال میں صرف اسی حد تک اہم تغیرات پیدا کر سکتے ہیں جہاں تک کہ وہ اعمال استدلال میں شامل ہیں۔ اس کے ساتھ ہی یہ بھی یاد رکھنا چاہیئے کہ ہمارا قصدی تفکر بعض اوقات بہت ابتدائی مختصر اور فوری ہوتا ہے اور بعض دفعہ بہت زیادہ پیچیدہ، طویل اور مجرد حقیقت یہ ہے کہ استدلال میں وہ تمام ذہنی احوال مجتمع اور مرکوز ہوتے ہیں جن کی ہم نے اس وقت تک تحلیل کی ہے۔

مثال کے طور پر ہم حافظہ کو لے کر اس بیان کی تصدیق کر سکتے ہیں لیکن اس کو نہ بھولنا چاہیئے کہ تخیل اور ادراک میں بھی بعینہ ایسا ہی ہوتا ہے۔ اگر حافظے کی بدولت ہمارے گزشتہ تجربوں کے خیالات کا احیا موجودہ ضرورت کا لحاظ کئے بغیر ہو تو یہ کوہ آتش فشاں یا کسی اور بے قاعدہ طبعی مظہر کی طرح دلچسپ تو ضرور ہوگا، لیکن ہمارے ذہنی زندگی میں اس کا کوئی مصرف نہ ہوگا۔ حافظہ ہمکو اپنی زندگی بسر کرنے میں اس طرح مدد دیتا ہے کہ ہم بوقت ضرورت اُن گزشتہ تجربات کا احیا کرتے ہیں جن کے معنوں اور مفہوم کے ذریعے سے ہم موجودہ مشکلات کا مقابلہ کر سکتے ہیں۔ مختصر یہ کہ حافظہ کی تمام قدر و قیمت اس اہمیت کی وجہ سے ہے جو اس کو قصدی تفکر میں حاصل ہے۔ اس کے علاوہ گزشتہ تجربے کے اس معنی کے ساتھ خاص خاص افعال کرنے کا میلان بھی ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایسے موقعوں پر صرف خیالات ہی کا احیا نہیں ہوتا بلکہ ایسے خیالات کا احیا ہوتا ہے، جن کے ساتھ بعض تقریباً عادی افعال متعلق ہوتے ہیں۔

بعینہ یہی کیفیت ادراکی فعلیتوں کی ہوتی ہے اگرچہ ان میں یہ تمام باتیں اس قدر واضح نہیں ہوتیں۔ جب میں لکھنے میں مشغول ہوتا ہوں تو جس چیز کا مجھکو

ادراک ہوتا ہے (مثلاً میرا ہاتھ قلم الفاظ وغیرہ) اس کا تعین ایک حد تک اس وقت کے ذہنی اعمال کرتے ہیں۔ صرف یہی نہیں بلکہ قلم اور کاغذ کا میرا ادراک وہ عمل ہے جس کے ذریعے سے میرے لکھنے کا مقصد ظاہر ہوتا ہے۔ یہ ادراک اس وقت کے قصدی تفکر میں شامل ہوجاتا ہے۔ ان تمام واقعات کا صحیح تر بیان اس طرح ہوگا کہ یہ ادراک بذات خود میری قصدی فکری فعلیتوں کا ایک غیر منفک جزو ہے میں اپنے مقصد کی اس قسم میں جس کا اظہار تحریر کے ذریعے ہوتا ہے اس وقت تک کامیاب نہیں ہوسکتا، جب تک کہ ادراکی فعل اس کی مدد نہ کرے۔ ہمارے کردار میں ہمیشہ سطح کے قریب یا شعور کے پیچوں میں مقاصد، تجاویز اور نیات پوشیدہ ہوتی ہیں۔ ان ہی کے ذریعے سے ہم اپنے احول اور اپنے فعل کی توجیہ کرتے ہیں، اور ان ہی اصولی عناصر پر ہمارے ادراکات اور دیگر ذہنی افعال مبنی ہوتے ہیں۔

استدلال کا عصبی مقابل قصدی تفکر کی سادہ یا پیچیدہ صورتوں کے عام عصبی مقابل کو صرف خاکہ کی صورت میں بیان کیا جاسکتا ہے۔ اپنے صریحی عادی تطابقات کے متعلق ہم نے شروع کتاب ہی میں کہا ہے کہ قلیل ترین شعوری لوازم کی وجہ سے ایک آلہ حس سے ایک احساسی ہیج عصبی تحریک کی صورت میں (ادنی ؟) مرکز کے راستے سے مناسب عضلی مجموعات میں منتقل ہوجاتا ہے۔ اس کی مثال اس وقت ملتی ہے جب ہم اپنے ہاتھ کو دروازے کی کنڈی کھولنے کے لئے، حرکت دیتے ہیں۔ لیکن جب ان ہیجات کے لئے شعوری ردعمل (یہ سادہ ہو یا ملتف) کی ضرورت ہوتی ہے تو حرکی اخراج بعض دفعہ صرف ایک لمحہ کے لئے اور کبھی غیر معین وقت تک ملتوی کردیا جاتا ہے جن اہم حالات میں مستقل اور مستمر پریشانیاں شامل ہوتی ہیں ان کی خصوصیات ذیل کی مثال سے واضح ہوتی ہیں:۔

ایک شخص کسی نئے مکان میں سو رہا ہے۔ "آگ آگ" کے شور سے اس کی آنکھ کھلتی ہے۔ وہ فوراً اٹھتا ہے اور زینہ کیطرف دوڑتا ہے۔ اس وقت تک متعاقب عصبی واقعات کی ترتیب یہ تھی کہ پہلے سمعی ہیج تھا۔ اس کے بعد حافظہ کا عمل، بعد ازاں عادی تطابقات کے ذریعے سے حرکی جواب یعنی زینہ کی طرف آنے کی حرکات۔

زینہ تک پہونچنے کے بعد اس کو معلوم ہوتا ہے کہ اس میں دھواں غٹ ہے اور اسلئے نجات کا یہ راستہ بند ہو چکا ہے۔ یہ سوچ کر وہ پھر واپس لوٹتا ہے۔ یہاں پھر ایک احساسی ہیج ہے جس کا کچھ حصہ بصری ہے کچھ شمی اور کچھ سمعی۔ اس ہیج کے بعد پھر عادی قسم کا حرکی جواب ہے۔ اب اس کو چور دروازے کا خیال آتا ہے لیکن وہ اس کو معلوم نہیں کر سکتا۔ اور کمروں میں جا کر پناہ گزیں ہوتا ہے لیکن یہاں بھی اس کو نجات نہیں ملتی۔ ان تمام حرکات میں احساسی ہیجات کے متعاقب مظاہر ہیں جن کے درمیان میں اعمال حافظہ بھی ہوتے ہیں۔ ان ہی سے چور دروازے وغیرہ کا خیال آتا ہے اور یہی ہیجات کے اس مجموعے کو یاد دلاتے ہیں جو حرکات میں تبدیل ہو کر اس کو مختلف کمروں میں لے جاتے ہیں۔ اسی اثنا میں اس پر دہشت طاری ہوتی ہے اور اس کی تمام حرکات زیادہ شدید اور بے ربط ہو جاتی ہیں۔ اس وقت تک "استدلال" ان پہلے دو درجوں پر ہے جن کو ہم نے بیان کیا ہے۔

اب فرض کرو کہ وہ رسے کی تلاش کرتا ہے تاکہ اس کے ذریعے سے نیچے اتر جائے۔ رسا نہ ملنے کی وجہ سے اس کو اپنی پگڑی اور پلنگ کی چادر کا خیال آتا ہے۔ وہ ان دونوں کو جوڑتا ہے اور ان کے ایک سرے کو کسی چیز سے باندھ کر ان کے ذریعے سے نیچے اتر آتا ہے۔ اگر وہ پلنگ کی چادر کے اس استعمال سے واقف نہ ہوتا تو اس کا تمام فکر دقیق استدلال کے اس تیسرے درجے پر ہوتا جس کو ہم نے پہلے کہیں بیان کیا ہے۔ یعنی وہ عمل تصور کی مدد سے اس موقعہ ومحل کے ایک پہلو کی تجرید کرتا اور پریشانی کو رفع کرنے کے لئے اس کو نئے طریقے سے استعمال کرتا۔

اس مثال میں وہ تمام درجے موجود ہیں جو عملی استدلال میں پائے جاتے ہیں۔ ہمارے پیش نظر ایک مسئلہ ہے۔ اس کی اطلاع ہم کو ہیج کی صورت میں ہوتی ہے۔ اس مسئلہ کی تحلیل خالصتہً عادی اور غیر شعوری طریقے سے نہیں ہو سکتی۔ اس رکاوٹ ومزاحمت کو دور کرنے کی پہلی کوشش مناسب اعمال حافظہ کی قشری تحریکات اور اکتسابی منطابق حرکات کی شکل میں ان کے اظہار پر مشتمل ہوتی ہے۔ اکثر حالات میں پہلی یا دوسری کوشش سے کامیابی ہو جاتی ہے اور اس طرح باقی کے عمل کی ضرورت نہیں رہتی۔ اس قسم کی مشکلات کی بعض ممیز عقلی صورتوں میں عمل حافظہ اپنے آپ کو

اُن واقعی حرکات کی صورت میں ظاہر نہیں کرتا، جو فوراً صادر ہو جاتی ہیں۔ لیکن قشری فعلیتوں کی تحریک بعینہ اسی قسم کی ہوتی ہے جیسی کہ زیر بحث مثال میں۔ جب عمل حافظہ کی تحریک سے مستقل تطابقات مطلب برآری کے لئے بے کار ثابت ہوتے ہیں (جیسا کہ اوپر کی مثال میں ہم نے دیکھا ہے) تو ہمیشہ یکے بعد دیگرے مختلف ردِ اعمال ہوتے ہیں، یا استدلال کی زیادہ مجرد صورت سے استمداد کیا جاتا ہے، جیسا کہ ہم نے اپنی مثال میں غور کیا ہے۔

اگر یہ مسئلہ یا وقت کمزور ہیج ہے تو دو یا تین ناکامیوں کے بعد اس کو حل یا آسان کرنے کی کوشش ترک کر دی جاتی ہے، اور کسی ایسی غرض کی طرف توجہ کی جاتی ہے، جو زیادہ واضح احساس پیدا کرتی ہے۔ لیکن جب، ہماری گزشتہ مثال کی طرح، مسئلہ بہت زیادہ اہم ہوتا ہے، تو ان تمام ردِ اعمال، جن کی طرف اعمال حافظہ اور استدلال اشارہ کرتے ہیں، اور جو عادی تطابقات کے ذریعے سے صادر ہوتے ہیں، میں ناکامی کے بعد ایک حیرت انگیز بات پیدا ہوتی ہے۔ ہیج کی قوت لحظہ بہ لحظہ بڑھتی رہتی ہے اور یہ کسی مناسب حرکی راستے سے خارج بھی نہیں ہوتی۔ تھوڑی دیر کے بعد بعینہ وہی حالت پیدا ہوتی ہے، جو بچوں میں ہوا کرتی ہے، یعنی یہ عصبی تحریک تقریباً ہر ایک حرکی راستے میں منتقل ہو جاتی ہے۔ اس قسم کے آدمیوں کو بالعموم دہشت زدہ کہا جاتا ہے۔ بچوں میں عصبی تحریک کا یہ انتشار بالکل غیر متطابق ہوتا ہے، لیکن بالغ العمر انسانوں میں یہ ایک حد تک متطابق، لیکن بلا اتصال اور بلا غائت، ہوتا ہے۔ بہرکیف ان سوء تطابقات سے اور کچھ نہیں، تو اتنا فائدہ تو ضرور ہوتا ہے کہ جسم ہر لحظہ نئے حالات میں منتقل ہو جاتا ہے، اور یہ حالات بعض اوقات اس کو اس مشکل سے نجات دلا دیتے ہیں۔ اس کو ہم اپنی مذکورہ بالا مثال میں دیکھ چکے ہیں۔ حیوانات اس قسم کی شدید اور بے قاعدہ حرکات کو، دہشت انگیز اور نئے حالات میں، بہت زیادہ استعمال کرتے ہیں۔ حافظہ اور استدلال کے کام کے ختم ہو جانے کے بعد اگر مزید ردِ اعمال کی ضرورت باقی رہتی ہے، تو ہمکو صرف اسی قسم کی حرکی تخریج پر تکیہ کرنا پڑتا ہے۔ یہ ممکن تھا کہ ہمارا یہ فرضی شخص کسی کھڑکی میں سے کود پڑتا، جیسا کہ اکثر لوگ کرتے ہیں، لیکن اس حالت میں بھی عصبی عمل بعینہ اسی طرح کا ہوتا جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے۔ اس مثال سے متطابق حرکات،

جنکو حافظہ اس مشکل کو حل کرنے کے لئے موزوں بناتا ہے، کی ناکامی کے نتائج واضح ہوتے ہیں۔

استدلال کی زیادہ دقیق صورتوں میں عصبی عمل غالباً بالکل ویسا ہی ہوتا ہے جیسا کہ ہم نے ابھی بیان کیا ہے۔ فرق صرف ان تلازمی روابط کی نزاکت اور قلت کا ہوتا ہے، جن کے ذریعے سے، ذہنی مشکلات کو حل کرنے میں، ہمارا ذہن ایک خیال سے دوسرے خیال کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ استدلال کی ہر صورت اسب سے زیادہ عینی اور سادہ سے لے کر انتہا درجہ کے پیچیدہ اور مجرد تک، میں احساسی تمیز، عقلی تجرید، اعمال حافظہ، تصدیقات مقابلہ اور عادی تطابقات کے عناصر مختلف درجوں اور متغیر مجموعات میں موجود ہوتے ہیں۔

نوع انسان میں عقل کی تخلیق

اس وقت کا صحیح تعین ممکن نہیں، جب بچہ ذاتی تفکر کے درجہ سے نکل کر، اور خاص واقعات سے آزاد ہو کر، تصورات کو قائم کرنے میں کامیاب ہوتا ہے۔ اگر یہ ممکن بھی ہوتا تب بھی یہ ہمارے مقصد کے لئے مفید نہ ہوتا۔ اس میں شبہ نہیں کیا جا سکتا کہ نامکمل صورت میں یہ اس وقت ظاہر ہوتا ہے، جب وہ بچہ اپنے عضلات پر ارادی تصرف حاصل کر لیتا ہے، اور زبان کو زیر تصرف لانے بعد اس میں روز افزوں ترقی ہوتا ہے۔ بالعموم کہا جا سکتا ہے کہ اس کا ظہور ان ضروریات پر موقوف ہوتا ہے، جو اس ماحول کی وجہ سے بچے کو پیش آتی ہیں۔ جب تک کہ دوسرے لوگ مقررہ اوقات پر کھلاتے اور پلاتے رہتے ہیں اس وقت تصوری فکر اس کے لئے بہت زیادہ اہمیت نہیں رکھتا۔ لیکن جب وہ اور زیادہ گہرے عمرانی تعلقات میں داخل ہوتا ہے، اور جب وہ اپنے آپ کو زیادہ پیچیدہ ماحول سے گھرا ہوا پاتا ہے، اس وقت، کامیاب موافقت کے لئے، تصوری فکر، مع اصطلاحی اور اختصاری خصوصیات کے، لازمی ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ اس قسم کے تفکر کے ظاہر ہو جانے کے بعد، ہم دیکھتے ہیں کہ بچہ کی ذہنی زندگی کے اس حصے میں ترقی ہوتی ہے، جو اس کو دیگر اعلیٰ حیوانات سے ممتاز کرتا ہے۔ شعور کی مقصدی حیثیت تو متعدد بار کہا جا چکا ہے کہ ابتدائی اور نامکمل مظاہر ہی میں عیاں ہو جاتی ہے۔

حیوانات کا استدلال

حیوانات کے بعض ذہنی اعمال پر غور کرنے سے بنی نوع انسان کے

اعمال استدلال، اور بالخصوص بچوں میں استدلال کی ترقی، پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ حیوانات کی استدلالی قابلیتوں سے متعلق دو انتہائی نظریئے متداول ہیں۔ ایک نظریہ انسان کو عقل کا مالک اکمل بناتا ہے، اور ان کو اشرف المخلوقات اور حیوانات پر حکمران فرض کرتا ہے اس نظریئے کے مطابق حیوانات عقل سے بالکل عاری ہوتے ہیں۔ ان میں کورانہ جبلتوں کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتا۔ دوسرا نظریہ بعض پالتو جانوروں کے حیرت زا عقلی کارناموں، اور جنگلی حیوانات کی حذاقت و مکر کو دیکھکر حیوانات کی ان دونوں قسموں میں استدلالی قابلیتوں کے وجود پر زور دیتا ہے۔ چند دنوں سے حیوانات پر باقاعدہ اختیارات اور ان کے افعال کے باضابطہ مشاہدات کرنے میں بہت ترقی ہو رہی ہے۔ بہت ممکن ہے کہ عنقریب ان کی ذہنی زندگیوں کی ماہیت، اور ان کے دائرہ عمل، سے پوری طرح واقفیت ہو جائے۔ لیکن اس دن سے قبل اس تمام مسئلہ پر قدامت پسندانہ بحث ہی زیادہ مناسب ہے۔

حیوانات کے اکثر وہ افعال، جو باعث تعجب اور موجب حیرت ہوتے ہیں، یقیناً خالصتہً جبلی ہوتے ہیں۔ صرف یہی نہیں بلکہ ان میں سے اکثر بالکل غیر شعوری اور حقیقتہً ویسے ہی اضطراری ہوتے ہیں، جیسے کہ انسان کے اکثر اضطرارات، چنانچہ چیونٹیوں کا تمام محیر العقول تعاونی نظام حکومت اضطراری ردِ اعمال، اور زیادہ تر شمی قسم کے ہیجانات کا نتیجہ ہوا کرتا ہے۔

حیوانات کے اکثر افعال، جن سے کم از کم ذہنی کوائف کا صحیح اظہار ہوتا ہے، غور سے دیکھنے کے بعد مخصوص ہیجانات، یا افعال کو خاص خاص اشیاء یا مواقع سے متلازم کرنے کا نتیجہ ثابت ہوتے ہیں۔ صحیح عناصر میں تلازم قائم کرنے کا عمل ممکن ہے کہ محض اتفاقاً ہوا ہو، لیکن بالعموم یہ بہت سی کوششوں کا نتیجہ ہوا کرتا ہے۔ ایک چوہا ایک ایسے بکس میں داخل ہونے کی کوشش کرتا ہے، جس میں مکھن رکھا ہے۔ اس بکس میں داخل ہونے کے لئے ضروری ہے کہ وہ ایک خاص مقام پر زمین کو کھودے۔ پہلے وہ بکس کے اردگرد پھرتا ہے، اور پھر زمین کھودنا شروع کرتا ہے۔ فرض کرو کہ وہ زمین کو کھودنے کے بعد مکھن حاصل کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے۔ اب اگر اس کو ہٹا لیا جائے، اور زمین حسب سابق برابر کر کے اس کو دوبارہ چھوڑا جائے، تو اس کی کوشش کا روز

اول ہی ہوگا، لیکن اس مرتبہ وہ پہلی کوشش کی نسبت جلدی کامیاب ہو جائے گا۔ بہت سی آزمائشوں کے بعد وہ بخط مستقیم اس خاص مقام پر پہونچیگا اور بعد دو سے چند یا صفر بے کار حرکات کریگا اور فوراً اپنی محنت کا پھل پالے گا۔

اس قسم کے حالات میں ہمکو معلوم ہوتا ہے کہ جانوروں میں عمر کی ہیجانات کی تعداد بہت زیادہ ہوتی ہے۔ ان ہی کی مدد اور اضطراب کی وجہ سے وہ کامیاب ہو جاتے ہیں۔ "دوکئے جاؤ کوشش میرے دوستو" ان کا اصول کار ہوتا ہے لیکن وہ اس اصول کو بالکل بے قاعدہ اور کورانہ طریقے سے استعمال کرتے ہیں۔ رفتہ رفتہ غور اک اور کامیاب ہیجان میں تلازم مستحکم ہوکر ان کے رگ و پے میں پیوست ہوتا چلا جاتا ہے اور باقی کے تمام ہیجانات زائل ہوتے جاتے ہیں۔ ایسے شخص کے لئے جو اس قسم کے ابتدائی مراحل سے بے گانہ ہو اس کا یہ فعل بہت زیادہ معقل نظر آتا ہے۔ جس طرح اس جانور کی عمر بڑھتی جاتی ہے، اسی طرح اس کے کرتبوں میں ایک دلچسپ تغیر آتا جاتا ہے۔ اگر اس کے سامنے کوئی ایسا مسئلہ حل کرنے کے لئے پیش کیا جائے جو مذکورہ بالا مسئلہ کے مشابہ ہے تو وہ نہایت صبر و تحمل سے عمل شروع کرتا ہے۔ یہ ممکن ہے کہ پہلی مرتبہ وہ بہت دیر میں کامیاب ہو، لیکن بعد میں وہ بہت جلد اپنا مطلب حاصل کر لیتا ہے اور اس عمل کے اکتساب کی تکمیل کے لئے صرف ایک یا دو آزمائشیں کافی ہوتی ہیں۔ تجربہ کار چوہے کا عمل حافظہ بداہتہً زیادہ فاعل اور قابل اعتماد ہوتا ہے۔

اس قسم کے اعمال استدلال، اگر ان کو اعمال استدلال کا نام دیا جاسکتا ہے، بچوں میں بھی نمایاں ہوتے ہیں۔ ایک چھوٹا سا لڑکا اپنے کھلونے کی مرمت کرنے میں اس کو الٹ پلٹ کر دیکھتا ہے، ہتھوڑی سے اس کو پیٹتا ہے اور اس کے بعض حصوں کو الگ کر لیتا ہے۔ بعض اوقات خلاف توقع اس کی کوششیں بار آور ہوتی ہیں اور بعد میں وہ اسی قسم کے نقص کو آسانی سے رفع کر سکتا ہے۔ اس کی خواہش یہ ہے کہ وہ اپنے کھلونے کے نقص کو رفع کرے بعینہ جس طرح کہ چوہے کی خواہش یہ تھی کہ وہ کھجن کو حاصل کرے۔ ان دونوں میں سے کسی کو بھی غایت حاصل کرنے کے وسائل کا واضح علم نہیں لیکن دونوں مختلف طریقوں کو آزمانے سے صحیح وسیلہ معلوم کر لیتے ہیں، اس کے بعد حافظے کی وجہ سے وہ اس کی تکرار کرتے ہیں۔

موجودہ معلومات کی روشنی میں یہ اغلب معلوم ہوتا ہے کہ اگر حیوانات کے جبلی افعال سے قطع نظر کر لی جائے تب بھی ان کے اکثر وہ افعال، جو بظاہر عقلی معلوم ہوتے ہیں، اسی قسم کے ثابت ہونگے، اور اس لئے ان میں سوائے مخصوص مواقع اور خاص خاص حرکی ہیجانات سے تلازم کے اور کچھ نہ ہوگا۔

کیا حیوانات تعلقات کا ادراک کرتے ہیں؟

ہمارے لئے یہ بتانا بالکل ناممکن ہے کہ ان افعال میں تعلقات کے ادراک کو کہاں تک دخل ہے۔ ہم پہلے دیکھ ہی چکے ہیں، کہ یہ ادراک بالغ العمر انسانوں کی عقل کی خصوصیت امتیازی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ وہ لڑکا، جس کو ہم نے اپنی گزشتہ مثال میں بیان کیا ہے، ان تعلقات کو معلوم کرنے، جو اس کے مسئلہ میں شامل ہیں، اور اس طرح اس کی تمام کامیابیاں فوری اور یقینی ہو جائیں۔ لیکن چوہا ان تعلقات کو کبھی معلوم نہیں کر سکتا۔ اس بحث میں عقل حیوانی کی بہت سی مختلف فیہ باتیں روشنی میں آتی ہیں۔ کیا حیوانات کسی قسم کے تصورات قائم کرتے ہیں؟ اگر ان میں یہ قابلیت نہیں، تو وہ یقیناً وہ عقلی اعمال بھی نہیں کر سکتے، جو استدلال انسانی کی دقیق صورتوں کے ساتھ مخصوص ہوتے ہیں۔ کیا حیوانات اپنے ذہنی اعمال میں تلازم بالمماثلت کا استعمال کرتے ہیں؟ اگر وہ یہ بھی نہیں کر سکتے تب پھر ہمکو کہنا پڑیگا، کہ ان میں فکر کی ایک اہم خصوصیت غائب ہے۔ کیا ان کے اشارے اور علامت، جن سے وہ اپنے مافی الضمیر کی اطلاع دہی کرتے ہیں، کبھی زبان کے درجہ تک ترقی کر کے مخصوص معنوں کے اظہار کا ذریعہ بنتے ہیں؟ ان تمام باتوں پر ماہرین کا کلی اتفاق نہیں۔ لیکن یہ اغلب معلوم ہوتا ہے کہ حیوانات میں کبھی امثال وادراکات اس طرح منفصل نہیں ہوتے، جیسے کہ انسان میں ہوتے ہیں، اور اس لئے وہ تعلقات کو سمجھنے، یا تصور کو اس طرح استعمال کرنے کے قابل نہیں ہوتے، جس طرح انسان ترقی یافتہ زبان کے ذریعہ سے کرتا ہے۔

لیکن بعض بندروں کے افعال، اور دودھ پلانے والے اعلیٰ جانوروں کی بعض اتفاقی حرکات، میں احساسی تہیج کے اصلی اور عقلی ردِ اعمال کی علامات پائی جاتی ہیں۔ یہ یاد رکھنا چاہئے کہ اعلےٰ اور ادنیٰ درجے کے حیوانات کا فرق اعلےٰ درجہ کے حیوانات اور انسان کے فرق سے کم ہوا کرتا ہے۔ حالات جسمانی کا وقوف شعور حیوانی کا اجارہ دار

ہوتا ہے لیکن شعور انسانی میں ایسا نہیں ہوتا۔ اس کے علاوہ شعور حیوانی میں مستمر اور ناقابل انقیاد ہیجانات کا غلبہ ہوتا ہے۔ گزشتہ تجربے کی خود مختار اور آزاد تمثالات شاذ ہی اس میں نمایاں ہوتی ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ ہمکو یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ اعلیٰ درجے کے حیوانات کا نظام عصبی عقلی شعور کی سادہ صورتوں کے ظہور اور ان کی ترقی کے بہت سے مواقع پیش کرتا ہے۔ حیوانات اور انسان کے ان اعمال میں صرف ایک فرق ہوتا ہے جس کو ہم یقین کے ساتھ بیان کر سکتے ہیں، اور یہ فرق صرف ترکیب اور تکمیل کا ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ شعور کا ظہور ہر جگہ اور ہر صورت میں علامت ہے ان توافقی افعال کی جن سے کوئی مسئلہ حل کیا جاتا ہے۔

بابِ سیزدہم

شعور کے تاثری عناصر

حسیت اور وقوف گزشتہ ابواب میں ہماری توجہ تمام تر شعور کے ان پہلوؤں کی طرف رہی ہے جن سے ہمکو علم حاصل ہوتا ہے۔ احساس سے لے کر استدلال تک ہم نے مختلف مدارج وقوف پر بحث کی ہے۔ ہم نے اس روز افزوں ترکیب اور وضاحت پر غور کیا ہے جو ہمارے ذہنوں کے اس شعبے کی ترقی کی امتیازی خصوصیت ہے۔ ہم نے جہاں تک ہم سے ممکن ہوا تمام زیر بحث اعمال کی عصبی بناء پر بھی غور کیا۔ ہم نے دیکھا ہے کہ ہمارے علم کے اجزاء بالآخر احساسی فعلیتوں میں تحویل ہو جاتے ہیں اور یہ کہ مخصوص آلاتِ حس اور مرکزی نظامِ عصبی ان احساسی فعلیتوں کے لیئے لازمی ہے۔ ہم نے معلوم کیا ہے کہ عمل وقوفی کے مختلف مدارج کی تمام اہمیت ان ذرائع و وسائل کی وجہ سے ہے جس کو وہ ظاہر کرتے ہیں اور جن سے اجسام کے وہ حرکی جوابات زیادہ کامیاب ہوتے ہیں جو ماحول کے زیر اثر لازماً صادر ہوتے ہیں۔ ہمکو اس کا بھی علم ہو گیا ہے کہ حافظہ تخیل اور استدلال گویا مختلف ہیجات اور ردِ اعمال کے درمیان مختلف سرائیں ہیں جن کی وجہ سے صرف ان حرکات کے احیا ہو سکتا ہے جو گزشتہ تجربے کے لحاظ سے اس خاص موقعہ محل کے لئے مناسب ہوتی ہیں۔

ان وقوفی اعمال کی تحلیل کے شروع ہی میں ہم نے صاف طور پر کہہ دیا تھا کہ ہم شعور کے بعض اجزاء کو عارضی طور پر اور مجبوراً نظر انداز کرینگے۔ اب ہم ان ہی متروکہ اعمال میں سے ایک پر بحث کرینگے۔ یہی وہ عمل تھا جس نے فی الواقع ہماری مثالوں میں سے اکثر دل میں وہ خاص نتائج پیدا کئے۔ اس عمل کو ماہرین نفسیات بالعموم

حسیت کہتے ہیں۔ لفظ حسیت کے اور بھی بہت سے معنی ہیں۔ موجودہ حیثیت سے جو وظائف اس کے بیان کئے جاتے ہیں، وہ کم و بیش فرضی اور اعتباری ہیں۔ اس کے علاوہ بعض ماہرین اس لفظ کو ان مخدود معنوں میں استعمال کرنے کے مخالف ہیں۔ بعض اوقات اس کو شعور کا ہم معنی سمجھا جاتا ہے۔ لیکن ہم اس کو ان شعوری اعمال کی طرف اشارہ کرنے کی غرض سے استعمال کرینگے، جن کی ایک خاص کیفیت ہوتی ہے جو متوسط یا یکساں نہیں ہوتے، بلکہ جو ایسے رو اعمال کے صریحی میلانات پر دلالت کرتے ہیں، جن کی وجہ سے کسی مہیج کے باقی رکھنے یا اس کو ختم کرنے کا ہمکو یقین ہوسکتا ہے۔

وقوفات اور حسیات کیفیات ذہنی کی دو بالکل جداگانہ صورتیں نہیں، بلکہ یہ اس قسم کے مجموعی نفسی حالات کی خصوصیات امتیازی پر دلالت کرتی ہیں۔ حافظہ یا استدلال کا عمل اسوقت تک وقوفی ہے جب تک کہ ان میں اعمال علم شامل ہیں، اور یہ حسیت ہیں، اس لحاظ سے کہ یہ میرا علم ہے جو ایک مخصوص کیفیت کے ساتھ میرے تجربے میں آرہا ہے۔

وقوف اور حسیت میں ایک فرق یہ بیان کیا جاتا ہے کہ وقوف سے اشیاء صفات اور احوال شعور کے "چہ" حاصل ہوتے ہیں، اور حسیت سے "چگونہ"۔ چنانچہ اگر سوال کیا جائے کہ "تمکو کس کا شعور ہو رہا ہے" اور اس کے جواب میں کہا جائے "ایک شئے یا تصویر کا" تو اس سے وقوفی عناصر ظاہر ہونگے۔ اور اگر سوال کیا جائے کہ "اس کا تم پر کیا اثر ہوتا ہے" اور جواب دیا جائے کہ "خوشگوار" تو اس سے حسیات کا علم ہوگا۔ ان دونوں میں ایک اور حد فاصل یہ مقرر کی جاتی ہے کہ وقوف سے ہمکو ان اشیاء اور تعلقات کا علم ہوتا ہے جو ہمارے ذہن سے باہر ہیں۔ اس کے برخلاف حسیت سے ہمکو خود اپنی اندرونی ذہنی حالت معلوم ہوتی ہے۔ شعوری تجربے کی بعض مخصوص قسموں کے بغور مطالعہ سے ان امتیازات کی توضیح ہو جائیگی۔

حسیت یا تاثر کی ابتدائی صورتیں۔

اگر ہم ایک منشور کو سورج کی کرنوں کے سامنے رکھیں، اور اس کے طیفی رنگوں کو ایک سفید کاغذ پر مرتسم کریں، تو ہمکو ان مختلف رنگوں کی احساسی کیفیت ہی کا علم نہیں ہوتا، بلکہ اس کے دیکھنے سے خوشی بھی ہوتی ہے۔ اس کے بعد اگر ہم سورج کیطرف دیکھیں، تو ہمکو قرص خورشید ہی نظر نہیں آتی، بلکہ ساتھ ہی تکلیف بھی ہوتی ہے۔ اسی طرح جب ہم ہارمونیم بجاتے ہیں، تو اس کی آواز سنتے ہیں، اور خوش ہوتے ہیں۔ اس کے برخلاف شور وغل سے طبیعت منغض ہو جاتی ہے۔ اگر ہم دباؤ، حرکت، حرارت، بو اور ذائقہ کے احساسات پر غور کریں،

تب بھی ہم اسی نتیجہ پر پہونچتے ہیں کبھی ہم ان سے مسرور ہوتے ہیں اور کبھی وہ موجب تکلیف ہوجاتے ہیں۔ اس کے علاوہ ہم یہ بھی معلوم کرینگے کہ ایک ہی احساس مثلاً مٹھاس ایک وقت میں خوشگوار معلوم ہوتا ہے اور دوسرے وقت میں ناخوشگوار۔ اس کے برعکس افیون شروع شروع میں کڑواہٹ کی وجہ سے ناگوار ہوتی ہے لیکن بعد میں وہی افیون خوشگواری کا باعث ہوتی ہے۔ بعض احساسات نہ خوشگوار ہوتے ہیں نہ ناگوار۔ ہم یقین کے ساتھ نہیں کہہ سکتے کہ وہ خوشگوار ہیں یا ناگوار۔ چنانچہ اکثر رنگ اور دائروں کو خوشگواری یا ناگواری کی بنا پر تقسیم نہیں کیا جا سکتا۔ احساسات کیطرح خیالات و افکار بھی موجب خوشگواری یا ناگواری ہوتے ہیں۔ ان تمام واقعات سے معلوم ہوتا ہے کہ خوشگواری اور ناگواری شعور کی ایسی صفات ہیں جو اگرچہ احساس اور تمثلی اعمال کے ساتھ پائی جاتی ہیں لیکن احساسات سے بالکل مختلف ہیں۔ یہ ظاہر ہے کہ شعور کی احساسی صورتیں خوشگواری یا ناگواری کے بغیر بھی پیدا ہو سکتی ہیں لیکن کوئی ایسی مثال پیش کرنا ناممکن معلوم ہوتا ہے جس میں خوشگواری یا ناگواری کا شعور بغیر کسی احساس یا خیال کے ہو۔ احوال شعور کے اسی خوشگوار یا ناگوار عنصر یا حیثیت کو "تاثر" کہتے ہیں اور جس مرکب مجموعی حالت میں یہ واقع ہوتا ہے اس کو "حسیت"۔ دوسرے الفاظ میں حسیت میں احساسی اور تمثلی عناصر بھی شامل ہوتے ہیں۔ اصطلاحات کا یہ استعمال اگرچہ فرضی اور اعتباری ہے لیکن آرام دہ بہت ہے اور مناسب بھی ہے۔ اسی وجہ سے ہم اسی کو اختیار کرینگے۔

وونٹ اور رائس کے نظریے۔ زمانہ حال میں وونٹ اور رائس نے خیال ظاہر کیا ہے کہ خوشگواری یا ناگواری کے علاوہ حسیت کی ابتدائی صورتیں اور بھی ہوتی ہیں۔ یہ دونوں مصنفین "جوش" اور "سکون" کو بھی حسیات میں شمار کرتے ہیں۔ وونٹ نے اس پر "جہد" اور "رخاوت" کا اضافہ کیا ہے۔ خیال یہ ہے کہ ہر مجموعہ کا ہر ایک رکن دوسرے مجموعے کے کسی رکن کے ساتھ کم از کم اصولاً مل سکتا ہے۔ چنانچہ ہو سکتا ہے کہ خوشگواری کے ساتھ جُہد اور جوش ہوں یا صرف جوش یا محض سکون۔

اس وقت ہم ان نظریوں پر مفصل تنقید نہیں کر سکتے۔ یہاں ہم ان نظریوں سے اپنے اختلاف کے عام وجوہ بیان کرینگے۔ لیکن اس کے ساتھ اتنا ضرور کہینگے کہ اس وقت تک اکثر ماہرین نفسیات نے ان نظریوں کو تسلیم نہیں کیا ہے۔ اس سے کوئی بھی انکار نہیں کر سکتا کہ ہماری حالت کبھی جُہد کی ہوتی ہے اور کبھی رخاوت کی لیکن اس حالت کا وقوف زیادہ تر ان مخصوص حرکی احساسات پر منحصر ہوتا ہے جو ان کے ساتھ پائے جاتے ہیں اور جو ہمارے عضلی نظام کو اس کھچاؤ یا کشیدگی سے

Royce and Wundt. a.

مطلع کرتے ہیں۔ اس لئے شعور کی یہ خصوصیت احساسی ہے۔ اس کو تاثری عناصر کے ساتھ شامل نہیں کیا جاسکتا۔ یہ ممکن ہے کہ بعض اوقات جہد اور رخاوت کسی خاص معروض کی طرف شعور کے رویہ کی خصوصیات ہوں، لیکن ان کو شعوری اعمال کی وقوفی قسم سے تعلق ہے۔

جوش اور اس کی ضد ایسی خصوصیات ہیں، جو بلاشک وشبہ شعور کی عام فعلیت کے ساتھ مخصوص ہیں، لیکن اگر ہم اُن حرکی اور عضوی احساسات کو خارج کر دیں، جو اُن سے پیدا ہوتے ہیں، تو کیا شعوری احوال کی وضاحت اور سیلان کے وقوف کے علاوہ کوئی ایسی چیز باقی رہ جاتی ہے جس کو جوش کا شعور کہا جاسکے؟ جب ہم بہت جوش میں آتے ہیں، تو ہمارے عضلات (سب کے سب، یا صرف بعض) کھچ جاتے ہیں، اور تنفس غیر معمولی طور پر تیز ہو جاتا ہے۔ جب عضلات بالکل ساکن ہوتے ہیں، اور شدید حرکی احساسات بھی نہیں ہوتے، تو شعوری اعمال کی شدت، اور ان کے تغیر کی سرعت کا شعور باقی رہ جاتا ہے۔ ہم بھی شعور کے بعض عام تغیرات کے متعلق ان نئے مقولات کے تخالف کو تسلیم کرتے ہیں، لیکن ہمارا خیال یہ ہے کہ ان تغیرات کا علم ان وقوفی راستوں سے ہوتا ہے جن کو ہم پہلے تسلیم کر چکے ہیں، اور جن پر اس سے قبل بحث ہو چکی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم خوشگواری اور ناگواری کی قدیم تحلیل کا تتبع کرتے ہوئے ان ہی کو تاثر کی ایسی دو صورتیں تسلیم کرنا زیادہ مرجح سمجھتے ہیں، جو احساس سے اصولاً مختلف ہیں۔

درد کا احساسات اور تاثرات

مناسب یہ ہے کہ تاثر پر بحث کرنے سے قبل غلط فہمی کے ایک بہت بڑے سرچشمے کو بند کر دیا جائے۔ احساسات کی بحث میں ہم درد پر غور کر چکے ہیں۔ ہم نے دیکھا تھا کہ اور احساسات کی طرح اس کا بھی ایک مخصوص عصبی آلہ ہے۔ جلد کے اس آلہ سے جو مخصوص شعوری کیفیت پیدا ہوتی ہے، وہ ایک کٹیلا اور چبھیلا احساس ہوتا ہے۔ احشا اور دیگر اندرونی بافتوں کے درد اور زیادہ جسیم ہوتے ہیں۔ اگر درد بھی اور احساسات کے مشابہ ہے تو بعض اوقات یہ خوشگوار ہونا چاہئے اور بعض اوقات ناگوار، اور بعض صورتوں میں نہ خوشگوار نہ ناگوار۔ لیکن اس کو خوشگوار، یا خوشگوار اور ناگوار کے بین بین کہنا یقیناً خلاف واقعہ ہے، اس میں شک نہیں کیا جاسکتا کہ اس قسم کے خفیف احساسات دلچسپ ضرور ہوتے ہیں۔ بعض لوگ زخم کو آہستہ آہستہ کریدنے، یا ہلتے ہوئے دانت کو زبان سے چھیڑنے سے بہت محظوظ ہوتے ہیں۔ یہ تو ہر ایک کو معلوم ہے کہ یہ احساسات شدید ہو جانے کے بعد ناقابل برداشت ہو جاتے ہیں۔ یہی ناگواری، آواز، رنگ

کی طرح، ان احساسات کی تاثری حیثیت ہے۔ لہذا ورد سے ہماری مراد ان احوال شعور سے ہوگی جو اعصاب درد کے عمل پر موقوف ہوتے ہیں۔ اس ضمن میں ہمکو یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ اس کی شدت سے کثیر ترین ناگواری کا تجربہ ہوتا ہے۔ اس وقت صحت کے ساتھ یہ بتانا ممکن نہیں کہ دیگر احساسی علاقوں، مثلاً بصری کے عمل میں اعصاب درد کو کہاں تک دخل ہوتا ہے، اور اس لئے یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ ناگوار احساسی تجربات (مثلاً آوازوں یا رنگوں کے) کو کہاں تک ان کی طرف منسوب کیا جاسکتا ہے۔ لیکن ہم صرف ان واقعات کو دلیل راہ بنائینگے جو اس وقت ثابت شدہ اور مسلم ہیں، اور اگر ہمارے خیالات کسی وقت قطعی طور پر غیر موجہ معلوم ہونگے، تو ہم ان کو ترک کرنے، یا ان میں ترمیم کرنے کے لئے ہر وقت تیار رہینگے۔

تاثر اور احساس احساس کی بحث میں ہم نے معلوم کیا تھا کہ شدت بقا اور استعدادیت ہر قسم کے احساس کے ترکیب کی اساسی خصوصیات ہیں۔ اگر تاثر احساسی فعلیتوں سے متعلق ہے تو بہت ممکن ہے کہ ان اساسی خصوصیات سے بھی اس کوئی علاقہ ہو۔

تاثر کا تعلق احساسی اعمال کی بقا کے ساتھ بقا کا معاملہ بہت سادہ اور بالکل بدیہی ہے۔ بہت مختصر بقا کے احساسی ہیجات کم وبیش ناگوار ہوتے ہیں، بشرطیکہ ہم ان کی طرف توجہ کرنی کی کوشش کر رہے ہوں۔ جو ہیجات شروع شروع میں خوشگوار ہوتے ہیں، وہ ایک ہی حالت میں بہت دیر تک باقی رہنے سے کم از کم متعب ضرور ہو جاتے ہیں۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ بعض حالتوں، مثلاً بو یا حرارت کی تحریک، میں آلہ حس میں موافقت پیدا ہو جاتی ہے، اور اس طرح وہ ہیجات محسوس ہی نہیں ہوتے، یا بالفاظ دگر وہ ہیجات ہیجات ہی نہیں رہتے۔ اس قسم کے واقعات گویا مذکورہ بالا کلیہ کے مستثنیات ہیں، اگرچہ یہ استثنا صرف ظاہری ہے۔ ناگوار ہیجات بہت دیر تک باقی رہنے سے ناگوار تر ہو جاتے ہیں، یہاں تک کہ غیر شعور جسم کا یہ بوجھ ہلکا کرتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک خوشگوار ہیج کی ایک معین بقا ہوتی ہے، جس میں اس کی خوشگواری بہت زیادہ ہوتی ہے۔ مختصر تحریکات کم خوشگوار ہوتی ہیں، اور طویل تحریکات بہت جلد خوشگواری اور ناگواری دونوں کی کیفیت سے عاری، یا بالکل ناگوار ہو جاتی ہیں۔ بعینہ اسی طرح ناگوار ہیجات کی ناگواری بھی ایک خاص وقت میں کثیر ترین ہوتی ہے۔ لیکن ان اوقات کی صحت کے ساتھ تحدید کرنا بہت دشوار معلوم ہوتا ہے۔ تمام احساسی تجربات

بہت دیر تک باقی رہنے یا ان کی بہت دفعہ تکرار کرنے سے تاثری خصوصیات کو گم کرکے خوشگوار اور ناگوار کے بین بین ہو جاتے ہیں۔ اگر ہم بہت مدت تک کسی چمن زار میں رہیں تو اس کا تمام لطف ہمارے لئے ختم ہو جائیگا۔ اسی طرح بہت مدت تک کسی متعفن مقام میں رہنے سے تعفن کی تکلیف ختم ہو جاتی ہے۔ لیکن بعض اشیا مثلاً سنگسازی اور بت تراشی یا مصوری اور نقاشی کے نادر الوجود نمونے ہمیشہ کے لئے خوشگوار رہتے۔

تاثر اور احساسات کی شدت

احساسی اعمال کی شدت کے ساتھ تاثر کے تعلقات بہت پیچیدہ ہیں۔ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ احساس کی شدت مہیج کی قوت پر بالکلیہ موقوف نہیں ہوتی، بلکہ اس کا انحصار ان تعلقات پر ہوتا ہے جو اس خاص وقت میں مہیج اور جسم میں ہوتے ہیں۔ چنانچہ دردسر کی حالت میں ہلکی آواز بھی بہت بلند معلوم ہوتی ہے لیکن بالعموم بہت خفیف شدت کے احساسات نہ خوشگوار ہوتے ہیں نہ ناگوار، یا یہ پریشان کن اور ناگوار ہوتے ہیں۔ بہت شدید احساسات ہمیشہ ناگوار ہوتے ہیں۔ چونکہ بقا اور شدت میں بہت گہرا تعلق ہوتا ہے اس لئے ہمکو یہ امید ہونی چاہئے کہ اس تعلق کے مطابق تاثر میں بھی تغیرات ہونگے۔ ہوسکتا ہے کہ معمولی شدت اور مختصر بقا کا مہیج نظام عصبی پر بہت خفیف اثر کرے لیکن اگر یہی معمولی شدت کا مہیج بہت دیر تک باقی رہے تو شدید عصبی تعلیت کا باعث ہوسکتا ہے اور اس طرح اس کا تاثر ناگوار ہوگا نہ کہ خوشگوار، حالانکہ معتدل تحریک ہمیشہ خوشگوار ہوتی ہے۔

تاثر اور احساسات کی امتدادیت

اگر ہم غور کریں تو ہمکو معلوم ہوگا کہ محض امتداد سے کوئی ایسا اہم تاثر پیدا نہیں ہوتا جو شدت کے ضمن میں بیان نہ کر دیا گیا ہو۔ اگر کوئی رنگ کافی مقدار میں ہمارے پیش نظر ہو تو یہ ہمکو اچھا معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اگر اس کی وسعت کو گھٹا دیا جائے تو یہ نہ خوشگوار رہتا ہے نہ ناگوار۔ عملی طور پر اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک معتدل بصری تحریک کے عوض میں محدود شدت کا احضار کیا جاتا ہے۔ امتدادیت کے لحاظ سے تاثری رد اعمال کے اختلافات و تغیرات کسی چیز کی شکل و صورت کے ادراک میں بہت زیادہ اہم ہوتے ہیں۔ اس کی طرف ہم آگے چل کر مختصراً اشارہ کرینگے۔

تاثر اور احساس کا مقابلہ

مسئلہ زیر بحث کے کسی اور پہلو پر غور کرنے سے قبل یہ بتادینا

مناسب ہوگا کہ تاثر اور احساس میں مشابہت یہ ہے کہ دونوں میں شدت اور بقا کے درجے ہوتے ہیں۔ یہ دونوں اس بات میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں کہ تاثر میں امتدادیت نہیں ہوتی اور نہ اس کا کوئی خاص مقام ہوتا ہے[1]۔ بظاہر تاثر کی صرف دو اساسی کیفیات ہیں یعنی خوشگواری اور ناگواری۔ یہ دونوں ایک غیر وضع صفر سے گزر کر ایک دوسری میں داخل ہو جاتی ہیں۔ اس صفر کے دونوں طرف شعوری تجربہ کا سلسلہ ہوتا ہے جس کی حیثیت تاثری کو صحت و یقین کے ساتھ معلوم نہیں کیا جا سکتا۔ اس علاقہ کو ہم دو حیثیت تاثری کا معتدل علاقہ کہہ سکتے ہیں۔ لیکن اس سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ یہ مذکورہ بالا دو اساسی کیفیات کے علاوہ ایک تیسری کیفیت ہے۔ اگر ان دونوں کیفیات سے قطع نظر کر لی جائے تو غالباً تاثر کے تمام اختلافات شدت اور بقا کے اختلافات کا نتیجہ ثابت ہونگے۔ تغیرات کی زیادہ مخصوص حیثیتیں ان صفات کے متغیر تعلقات پر موقوف ہوتی ہیں اور ان پر ہم اس وقت بحث نہیں کر سکتے۔ لیکن ونٹ کا خیال ہے کہ خوشگواری اور ناگواری کی کیفیات کی تعداد لامتناہی ہے۔ اس خیال کو تامل کے ذریعے سے قطعی طور پر ثابت کرنا دشوار ہے۔ اس میں شک نہیں کہ حسیات میں کیفیات کے لحاظ سے بے شمار اختلافات و تغیرات ہوتے ہیں کیونکہ احساسی تمثلی اور حرکی عناصر جو ان میں پائے جاتے ہیں ان گنت طریق سے ایک دوسرے کے ساتھ مل سکتے ہیں لیکن اُن کے ساتھ تاثری عناصر کا بے شمار ہونا کسی طرح سمجھ میں نہیں آتا۔

تاثر اور عمل تمثلی

ہم نے اس وقت تک تاثر کو احساسی فعلیتوں کے ساتھ وابستہ فرض کیا ہے۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ اس کا سب سے پہلا ظہور ان ہی کے ساتھ ہوتا ہے۔ دوسرا سبب یہ ہے کہ ان میں یہ اصولی واقعات بہت زیادہ واضح اور بہت کم پیچیدہ ہوتے ہیں۔ لیکن تاثر تمثلی اعمال کا بھی مصاحب ہوا کرتا ہے اور اسی تعلق سے

---

[1] بعض مصنفین کا عقیدہ ہے کہ ہمارے تاثری اعمال درحقیقت عضوی احساسات ہوتے ہیں جو زیادہ تر انہضام تنفس اور دوران خون کے آلات سے متعلق ہوتے ہیں۔ ہم انکے مقامات کو اس وجہ سے معلوم نہیں کر سکتے کہ وہ بہت زیادہ منتشر ہوتے ہیں۔ خیال یہ ہے کہ یہ یا تو مناسب خارجی ہیجات سے بلا واسطہ پیدا ہوتے ہیں یا ان ہیجات کے اضطراری حرکی نتائج سے بالواسطہ ظاہر ہوتے ہیں۔ عام طور پر موخر الذکر حالت ہوتی ہے۔ (مصنف)

نوع انسان کے اعلےٰ طبقوں کے ساتھ رونما ہوتا ہے۔ اس کی بہترین ترکیب یہ ہے کہ ہم اُن اعمال کو اپنے مباحث کا سنگ بنیاد بنائیں جن کو ہم نے حافظہ تخیل اور استدلال کے عنوان کے تحت میں تحلیل کیا ہے۔ خوش قسمتی سے ان تمام اعمال میں تاثر کے اصول ایک ہی ہیں۔ اس بات کو ثابت کرنے کی تو ضرورت ہی نہیں کہ ہمارا حافظہ کبھی خوشگوار ہوتا ہے اور کبھی ناگوار۔ لیکن عجیب بات یہ ہے کہ اکثر رنج وملال کو یاد کرنے سے ہم کو حظ حاصل ہوتا ہے اور بالعکس۔ لہٰذا ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ حافظے کے کسی فعل کی تاثری حیثیت ہمیشہ ان حالات کے مطابق ہوگی جس کا احیا کیا جارہا ہے۔ ممکن ہے کہ وہ اس کے مطابق ہو اور یہ بھی بعید نہیں کہ وہ اس سے بالکل مختلف ہو۔ علاوہ ازیں اصلی واقعہ یا اس کا احیا تاثر کے لحاظ سے ہوسکتا ہے کہ نہ خوشگوار ہو نہ ناگوار۔

تاثر تمثلی فعلیتوں میں آسانیاں پیدا کرنے یا ان کو روکنے کو مستلزم ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ وہ کیا چیز ہے جس سے حافظہ کے کسی مخصوص فعل کے تاثری مستلزمات کی تعیین ہوتی ہے؟ اس کا جواب عام الفاظ میں تو یہ ہے کہ یہ تاثری مستلزمات احیاء کرنے کے وقت کے حالات پر موقوف ہوتے ہیں۔ لیکن یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ ہر وہ چیز، جو اس وقت کی شعوری فعلیتوں میں آسانی پیدا کرے خوشگوار ہوتی ہے اور جو ان فعلیتوں میں رکاوٹیں پیدا کرے ناگوار۔ ایک مثال سے اس بیان کی توضیح وتصریح ہوجائیگی

فرض کرو ایک شخص کچھ چیزیں خریدنے کے لئے نکلتا ہے مطلوبہ اشیاء خریدنے کے بعد جب روپیہ دینے کے لئے جیب میں ہاتھ ڈالتا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ بٹوہ غائب ہے۔ بٹوے میں بہت سا روپیہ تھا۔ وہ اپنی تمام جیبوں میں اس کو تلاش کرتا ہے اور اس کو نہیں پاتا۔ اس حالت کا فوری اثر اس پر یقیناً اور صریحاً ناگوار ہوگا۔ وہ شخص اپنے مقصد کو حاصل کرنے میں ناکام رہتا ہے۔ اس کے علاوہ اس کی تمام تجویزیں اور اسکیمیں کالعدم ہوتی نظر آتی ہیں۔ اس پر وہ شخص اس بٹوے کی ہر اس جگہ تلاش کرتا ہے جہاں اس کا ہونا ممکن ہے۔ اچانک اس کو خیال آتا ہے کہ مکان سے نکلنے سے قبل اس نے اپنی شیروانی بدلی تھی۔ اس خیال کے آتے ہی اس کو بٹوے کا سراغ مل جاتا ہے کہ اس شیروانی میں ہے جو وہ پہلے پہنے ہوئے تھا اور جو اس وقت اس کے کمرے میں ٹنگی ہوئی ہے۔ اس سے اس کو خوشی ہوتی ہے اس لئے کہ جس کام کے لئے وہ باہر نکلا تھا اور جس کو وہ روپیہ نہ ہونے کی وجہ سے پہلے نہ کرسکا تھا

اب آسانی سے ہو سکتا ہے، اگرچہ اس کو روپیہ لانے کے لئے مکان واپس جانا پڑتا ہے۔ لیکن اس کو یہ اطمینان ہے کہ روپیہ گم نہیں ہوا۔ یہ تمام تجربہ اس کے لئے ایک خوشگوار طمانیت کا باعث ہوتا ہے۔

فرض کرو کہ اسی مثال میں اس روپے کا کچھ سراغ نہ ملتا، بلکہ اس کے برخلاف اس کو یہ خیال آتا کہ راستے میں چند بدمعاش اور بدقماش آدمی اس کے دوش بدوش چل رہے تھے اور ممکن ہے کہ وہ بٹوہ ان میں سے کسی نے نکال لیا ہو۔ اس صورت میں اس ناگواری میں یقیناً اضافہ ہو جاتا، جو اس روپے کی گم شدگی سے پیدا ہوئی تھی۔ وہ تمام فعلیتیں جن کی اس نے اسکیم بنائی تھی اب اور زیادہ خطرے میں نظر آتیں۔ اس تجربے کی ناگواری اس قدر شدید ہو سکتی ہے کہ بہت دنوں تک اس کا اثر باقی رہے۔

تاثر اور حافظہ نظر غائر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہم اس معمہ کو اسی طرح حل کر سکتے ہیں، جیسے کہ ہم نے پیچھے کہیں اشارہ کیا ہے، یعنی یہ کہ رنج و ملال کو یاد کرنے سے اکثر حظ حاصل ہوتا ہے اور بالعکس گزشتہ کامیابی یا آسائش کا خیال ایک بہت ناخوش آیند غیظ و غضب کا باعث ہو سکتا ہے کیونکہ یہ موجودہ تجربے کے بالکل خلاف پڑتا ہے۔ اکثر لوگوں کو پریشان حالی اور مصیبت زدگی میں گزشتہ آرام و آسائش کے خیال سے تسلی ہوتی ہے۔ غرور و تکبر اسی طریق سے موجودہ ناکامی کی تلخی کو زائل کرنے کی کوشش کرتا ہے لیکن یہ کوشش ہمیشہ افسوس کن ناکامی پر ختم ہوتی ہے کیونکہ مسرت زمانہ ماضی کی کامیابیوں اور کامرانیوں کے خیال کا نتیجہ نہیں ہوتی، بلکہ یہ اس کام کو خلوص نیت اور دلچسپی سے کرنے سے پیدا ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف کامیابی حاصل کرنے کے لئے کشش و کوشش اور محنت و مشقت کا خیال ہی خوش آیند ہوتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اس خیال سے صرف یہی نہیں کہ کسی فعلیت میں رکاوٹیں پیدا نہیں ہوتیں، بلکہ ہمکو اپنی طاقت و قوت اور قابلیت و صلاحیت پر اعتماد ہو جاتا ہے، اور اس طرح ہم زیادہ ترقی کر سکتے ہیں۔

ان مختصر بیانات سے ظاہر ہے کہ اعمال حافظہ میں بہت شدید تاثری عناصر شامل ہو سکتے ہیں۔ اور یہ اس وقت الم انگیز یا ناخوش آیند ہوتے ہیں، جب وہ خیال جو ہمارے ذہن میں آتا ہے، ہمارے مقاصد و اغراض کے منافی اور ان میں مزاحم ہوتا ہے، بالخصوص اسوقت جب یہ مزاحمت اس قدر شدید ہو کہ کوئی جذبہ برانگیختہ ہو جائے۔ اس کے برخلاف یہ اعمال

اس وقت بہت خوش آیند ہوتے ہیں کہ جب ہمارے خیالات ہماری دلچسپیوں اور نیتوں میں ممد و معاون ہوں۔ اکثر اعمال حافظہ ان کے بین بین ہوتے ہیں یعنی نہ خوشگوار و خوش آیند نہ ناگوار و ناخوش آیند۔

کیا تاثری حافظے کا وجود ہے؟ اس موقعہ پر ایک دلچسپ سوال پیدا ہوتا ہے جس پر بحث کرنا مفید ہوگا۔ سوال یہ ہے کہ کیا ہم اپنے تاثری تجربات کا ان ہی معنوں میں احیاء کر سکتے ہیں جن معنوں میں ادراکات یا خیالات کا ہوا کرتا ہے؟ اس کا جواب دینے کی کوشش سے قبل اس کے مفہوم کو اچھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہئے جب ہم کسی واقعہ کو یاد کرتے ہیں تو بعض اوقات ماحول کی بصری تصویر ہمارے ذہن میں آتی ہے کبھی الفاظ کی کبھی یہ تصویر حرکی ہوتی ہے اور کبھی ہم صرف اتنا کہتے ہیں کہ "ہاں مجھے یاد ہے"۔ اس جواب کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مجھ کو یقین ہے کہ میں بوقت ضرورت اس کا احیاء کر سکتا ہوں اگرچہ اس وقت اس کو یاد کرنے کی کوشش نہیں کر رہا۔ حسیات کا بھی اس ہی موخر طریقے سے احیاء کیا جا سکتا ہے۔ ہم یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ فلاں وقت ہم مسرور تھے یا مغموم، یا یہ کہ ہم مسرور تھے نہ مغموم۔ لیکن اگر ہم اس کو واقعتہً یاد کرنے کی کوشش کریں تو جیسا کہ ہم نے ابھی بیان کیا ہے معلوم ہوتا ہے کہ بعض اوقات یہ تذکر تاثر سے بالکل عاری ہوتا ہے بعض دفعہ اس کے ساتھ اصلی واقعہ کا تاثر ہوتا ہے اور کبھی یہ تاثر اصلی تاثر کا بالکل ضد ہوتا ہے۔ لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ عملاً تاثری تجربات کا ویسا ہی حقیقی حافظہ ہوتا ہے جیسا کہ خیالات کا۔ ہم بتا سکتے ہیں کہ واضح تجربات کی حیثیت تاثری کیا تھی لیکن اس واقعہ کے وقوفی تذکر کے ساتھ اصلی حیثیت تاثری کے احیاء کرنے کی قابلیت ہم میں بہت ناقص ہوتی ہے۔ اس کے وجوہ اس وقت واضح ہونگے جب ہم تاثر کی عضوی بنا پر بحث کرینگے۔ اس وقت صرف اتنا کہنا کافی ہوگا کہ ہم اس کے احیاء کرنے میں صرف اس وقت کامیاب ہونگے جب ہم اصلی تجربے کے تمام عضوی حالات کو بھی دوبارہ پیدا کر سکیں، اور یہ اگر ممکن ہے تو بہت کم صورتوں میں۔

تاثر اور تخیل ہم نہایت آسانی سے یہ فرض کر سکتے ہیں کہ تخیل کی حالت بعینہ حافظہ کی سی ہوتی ہے کیونکہ ہم اس سے قبل معلوم کر چکے ہیں کہ ان دونوں شعوری اعمال میں کس قدر گہرا تعلق ہے۔ ہمارا یہ مفروضہ بالکل صحیح ہے۔ حافظہ

میں تاثر کی کارفرمائی کے متعلق جو باتیں ہم نے ابھی بیان کی ہیں ان پر موجودہ بحث میں اضافہ اس وقت واضح ہوگا جب ہم استدلال پر غور کرینگے۔ استدلال کو ہم وسیع ترین معنوں میں استعمال کرینگے اور اس سے ہر قسم کے قصدی تفکر سے مراد لینگے۔ لیکن ہمکو یہ بات نظرانداز نہ کرنی چاہئے کہ تخیل کا جمالی استعمال، یہ فنون کی کسی تخلیق میں ہو یا دوسرے کاموں یا فطرت کے حسن کا اندازہ کرنے میں، ہمکو تاثری تجربات کی واضح ترین و مفید ترین صورتوں سے آشنا کرتا ہے۔

تاثر اور استدلال استدلال کی تحلیل میں ہم نے دیکھا تھا کہ اس کی سادہ ترین صورت تعلقات کو معلوم کرنے اور ان کو استعمال کرنے کی قابلیت میں تحویل ہو جاتی ہے۔ اسی لئے ہم نے کہا تھا کہ شناخت کو جو عمل تصور کی ناکمل صورت ہے ایک حد تک قابلیت استدلال کا ابتدائی ظہور کہا جا سکتا ہے۔ بعض ماہرین نفسیات کا خیال ہے کہ شناخت کے، یہ اشیا کی ہو یا تعلقات کی، بحیثیت شناخت کے خوشگوار ہوتی ہے۔ اشیا یا تعلقات جن کی ہم شناخت کرتے ہیں ناخوش آیند ہو سکتے ہیں۔ لیکن جس صورت میں ہمارے علم کا مواد بذات خود نہ خوشگوار ہو نہ ناگوار اس وقت بھی شناخت کو خوشگوار ہی سمجھا جاتا ہے۔ اسی بنا پر یہ نظریہ قائم کیا گیا ہے۔ ایک شخص ایک کمرے میں جا کر ادھر ادھر نظر دوڑاتا ہے اور اتفاق سے اس کی نظر ایک مانوس کتاب پر پڑتی ہے۔ اس صورت میں اور اسی قسم اور صورتوں میں بھی اس ادراک کی خوشگواری کا غیر معتد بہ ہونا مسلم ہے لیکن اس کو بآسانی معلوم کیا جا سکتا ہے۔ اس کے خلاف ہم کسی پریشان کن مسئلہ کو حل کرنے کی کوشش کر رہے ہوں اور یکایک کوئی مناسب تعلق یا موزوں خیال ہمارے ذہن میں آ جائے تو ہمکو بہت خوشی ہوتی ہے۔ اس قسم کے مجہول احوال شعور اور متباین حالات جن کو ہم ابھی بیان کرینگے بعض مصنفین کے نزدیک عقلی حیات میں شامل ہیں۔ اس کے برخلاف بالکل غیر مانوس اور نیا ماحول جس میں ہم کسی چیز کو بھی شناخت نہ کر سکتے ہوں ہم میں اضطراب اور بے چینی پیدا کرتا ہے۔ اس کے علاوہ کسی نام یا واقعہ کو یاد کرنے کی ناکام کوشش کی ناگواری سے بھی ہر ایک شخص واقف ہے۔ اسی طرح کسی مسئلہ کو حل کرنے کی سعی لاحاصل بھی ذہنی طور پر سخت تکلیف دہ ہوتی ہے۔ لہذا جو ضابطہ ہم نے اوپر بیان کیا ہے وہ ایک حد تک صحیح ہے لیکن اس کے مستثنیات بھی آسانی سے ہم پہونچ سکتے ہیں۔ زیادہ

اطمینان و اذعان کے لئے ہمکو ان اصول کی تلاش کرنی چاہئے جن پہ یہ تمام ضوابط مبنی ہیں۔ ان کوائف و حالات پہ غور کرنے سے جن میں شعوری اعمال میں روابط قائم ہوتے ہیں ہم اس قانون کو معلوم کر سکتے ہیں جو ان کے تاثری عواقب و نتائج پر متصرف ہے۔

مناسب یہ ہے کہ ہم حافظہ کی حیثیت تاثری کو مشعل راہ بنائیں۔ بہت ممکن ہے کہ اسی سے ہمکو کسی اساسی اصول کا سراغ مل جائے۔ اگر فی الواقع یہ صحیح ہے تو تعلقات یا اشیاء کا ہر وہ علم جس سے کسی مقصد یا غرض کو حاصل کرنے میں آسانی ہو خوشگوار ہوگا، اور جس سے اس میں ہارکاوٹیں پیدا ہوں ناگوار۔ اس کلیہ کا واقعات پہ اطلاق کرنے سے اس کی صحت کا اندازہ ہوتا ہے چنانچہ نامانوس اشیاء ناخوش آیند نہیں ہوتیں بلکہ برخلاف اس کے بہت خوش آیند ہوتی ہیں بشرطیکہ ہم محض تفریح کے خواہاں و جویاں ہوں۔ اگر ہم کسی مقام پہ جلدی پہونچنا چاہتے ہیں اور ہمکو معلوم ہو کہ ہم نے اپنی گاڑی ایک ایسے نئے مقام پہ چھوڑ دی ہے جہاں ہمارے ارد گرد نئی صورتیں نئی دکانیں اور نئی چیزیں ہیں تو یہ تجربہ تھوڑی دیر کے لئے بہت تکلیف دہ اور پریشان کن ہوگا اور اس کے بعد حالات کے مطابق یہ یا دلچسپ ہو جائیگا یا وحشت انگیز۔ لہٰذا اس قسم کے اشیاء و تعلقات کے ادراک کی خوشگواری و ناگواری کسی حالت میں انوسیت یا غیر انوسیت پہ موقوف نہیں ہوتی بلکہ اس کا انحصار اس اثر ہوتا ہے جو یہ ادراکات ہمارے اغراض و مقاصد پہ کرتے ہیں۔

اس کے برخلاف ایک انوس شئے مثلاً اپنے مکان کا ادراک وحشت، اداسی اور ایک طرح کی بے چلینی، یا شدید ترین مسرت کا موجب ہو سکتا ہے لیکن یہ کیفیات اس شئے کی مانوسیت کی بجائے اس ذہنی حالت پہ موقوف ہوتی ہیں جس میں ہم اس وقت ہوتے ہیں اس کے علاوہ ان میں اس تعلق کو بھی دخل ہوتا ہے جو اس شئے اور ہمارے ذہن کی اس حالت میں ہوتا ہے۔ اگر ہم کسی خوش خبری کے سنانے کے لئے اپنے والدین سے بہت جلدی ملنے کے خواہاں ہیں تو ہمارے مکان کا دکھائی دینا بہت مسرت انگیز ہوتا ہے لیکن اگر کوئی بری خبر ہوتی ہے تو مکان کی شکل دیکھ کر وحشت ہوتی ہے۔

بحیثیت مجموعی یہ اغلب معلوم ہوتا ہے کہ جو اصول ان حالات پہ قابل اطلاق ہے وہ حیات ذہنی کے تمام قصدی فکر کے اعمال پہ بھی صادق آئیگا خیالات و افکار کے

سلسلے جس میں ہم مستغرق ہوں اور ان طویل اور پُر مشقت ذہنی اعمال میں جن کی بدولت ہم کسی ایسے عملی یا نظری مسئلہ کو حل کر رہے ہوں جو ہمارے لئے سد راہ ہے اور ان کے درمیان تمام انتقالی اعمال میں خوشگواریت ان خیالات کو مستلزم ہوتی ہے جو ہماری ہنگامی اغراض کے لئے مفید ہیں اور ناگواری ان خیالات کا طغرائے امتیاز ہے جو ہمارے اغراض کے منافی ہیں۔

باب چہاردہم

حسیت اور تاثری شعور کے اصول عامہ

حسیت کی تقسیمات

اب ہم اس بات کو تسلیم کرنے کے قابل ہو گئے ہیں کہ وقوفی اعمال کی تمام صورتوں کے ساتھ بعض اوقات نمایاں تاثری کیفیات بھی ہوتی ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ حسیات کو اعمال علم کی مختلف صورتوں کے مطابق تقسیم کیا جا سکتا ہے، اور واقعہ یہ ہے کہ حسیات کی تقسیم کو بالعموم ان ہی وقوفی عناصر پر مبنی کیا جاتا ہے۔ اب ہم حسیت کو اسی طرح تقسیم کر کے اس کی بعض اصولی قسموں پر غور کرینگے، لیکن ہمکو یہ یاد رکھنا چاہئیے کہ اگر ان تمام قسموں کو ہم مرکب حسیات کے تاثری جزو کی بعض خصوصیات پر مبنی خیال کرینگے تو یہ تمام تقسیم گمراہ کن ہو جائیگی۔

احساسی اور عقلی حسیات۔

اس بنا پر حسیات کو احساسی اور عقلی میں تقسیم کیا گیا ہے۔ مقدم الذکر کو احساسی اس لئے کہا گیا ہے کہ وہ آلہ حس کی فعلیتوں سے پیدا ہوتی ہیں اور وہیں ان کا خاتمہ بھی ہو جاتا ہے۔ اس کے برخلاف، موخر الذکر کو عقلی اس بنا پر موسوم کیا گیا ہے کہ یہ مرکزی اعمال، مثلاً تخیل کے ساتھ پائی جاتی ہیں، اور ان ہی کے ساتھ ناپید بھی ہو جاتی ہیں، ہم پہلے دیکھ چکے ہیں کہ ان حسیات کا تاثری حصہ یعنی خوشگواری یا ناگواری غالباً ایک ہی رہتا ہے، خواہ ان کا سبب مستقیم کچھ ہی ہو۔ لیکن جیسا کہ ہم گزشتہ باب کے شروع کے حصے کی بحث میں اشارہ کر چکے ہیں، یہ بلاشبہ صحیح ہے کہ وہ حسیات، جو احساسی اعمال سے تعلق رکھتی ہیں، بلحاظ اہمیت و مفہوم ایک حد تک، ان ہی فعلیتوں تک محدود رہتی ہیں، اور ان کے برخلاف عقلی حسیات ہماری حیات ذہنی کے اور حصوں پر بھی اثر آفرین ہوتی ہیں چنانچہ سیب کے ذائقہ، یا گلاب کی بو کی خوشگواری اپنے آپ کو اس استحظاظ کے دوران ہی میں فنا کر دیتی ہے، اور کسی نادر تصویر کو دیکھنے کے بعد کی خوشی اس تصویر کے غائب ہونے کے بہت دیر بعد تک باقی رہتی ہے۔ لیکن اگر ہم اس فرق کو آلہ حس کی کارفرمائی پر مبنی کرتے ہیں،

تو اس کے بیان کرنے میں مبالغہ نہ کرنا چاہئے کیونکہ یہ ظاہر ہے کہ اس تصویر کو ایک آلہ حس ہی کے ذریعہ سے دیکھا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ جو حسیت اس تصویر کو دیکھنے سے پیدا ہوتی ہے اس کو بالعموم جمالی کہا جاتا ہے نہ کہ عقلی۔ یہاں یہ بتا دینا مفید ہوگا کہ بعض دفعہ صرف آنکھ اور کان کو "جمالی حواس" فرض کیا جاتا ہے "عقلی حسیت" کی اصطلاح کو اکثر حیرت، تعجب، رازجوئی، دلچسپی، تعلقات کے ادراک، جہالت کے علم اور اسی قسم کی اور حالتوں کیلئے استعمال کیا جاتا ہے۔ اس سے ابتدائی طور پر ان اعمال کو ظاہر کیا جاتا ہے جن کی ایک معین حیثیت تاثری ہوتی ہے اور جن میں عقلی قابلیتوں، مثلاً تمیز، مقابلہ اور استنتاج کا صریحی استعمال ہوتا ہے۔ جس فرق کی طرف حسیات کی اس قدیم اور ایک حد تک مبہم تقسیم میں اشارہ کیا جاتا ہے اس کو ہم صحیح طور پر اس طرح سمجھ سکتے ہیں کہ حیات جسمانی ہیں کہ مختلف حسیات کے وظیفہ پر غور کریں۔ اس کی طرف ہم عنقریب عود کرینگے۔

جمالی، اخلاقی، عمرانی اور مذہبی حسیت

ایک اور تقسیم کے مطابق حسیات کی مندرجہ ذیل قسمیں بنتی ہیں۔ (۱) جمالی، جیسے حسیات حسن۔ (۲) اخلاقی، جیسے حسیات فرض (۳) عمرانی، جیسے حسیات حیرت و پریشانی۔ اور (۴) مذہبی، جیسے حسیات احترام۔ گزشتہ تقسیم کی طرح یہ تقسیم بھی اُن اشیا کے اختلاف پر مبنی ہے جو ان کا باعث ہوتی ہیں۔ اس لحاظ سے اس تقسیم میں ہم دراصل مختلف وقوفی اور جذبی تعلیتوں کو بیان کرتے ہیں، نہ کہ حسیت کے تاثری عناصر کے لازمی اختلافات کو۔ مزید براں ایک قسم یہ اہتمام دوسری کو خارج بھی نہیں کرتی کیونکہ اخلاقی حسیات کا ہمیشہ ایک عمرانی پہلو بھی ہوتا ہے، مذہبی حسیات کے ساتھ اخلاقی حسیات بھی شامل ہوا کرتی ہیں، وقس علے ہذا۔ اس قسم کی تقسیمات کا بلاشک وشبہ ایک فائدہ یہ ہے کہ یہ ان بڑے بڑے راستوں کی طرف اشارہ کرتی ہیں، جن کے ذریعے سے ہمکو حسیات حاصل ہوتی ہیں۔ لیکن ہمکو اپنے آپ کو اس مغالطہ ہی سے محفوظ رکھنا چاہئے کہ نام نہاد کی حسیت کی ان مختلف قسموں میں امتیاز صحیح معنوں میں تاثری عنصر (جو اکثر ماہرین نفسیات کے نزدیک حسیت اور شعور کے دیگر اعمال میں منطقی فصل ہے) کی بنا پر ہوتا ہے۔ مذکورہ بالا اصناف کے ساتھ جو نفسی حالت مخصوص ہے اس پر جذبات کی بحث میں غور کرنا زیادہ مفید ہوگا اور اسی خیال سے ہم اس کو سردست ملتوی کرتے ہیں۔

حسیت کے تاثری عنصر کی تعبیر کی بنا

احساسات کی بحث میں ہم نے کہا ہے کہ مختلف

احساسی کیفیات مخصوص آلات حس کے فعل پر موقوف ہوتی ہیں، اور ہم نے ابھی دیکھا ہے کہ تاثری اعمال احساسی یا تمثلی اعمال میں سے کسی کے ساتھ واقع ہو سکتے ہیں۔ اب طبعی طور پر ان کی عصبی بنا کے متعلق سوال پیدا ہوتا ہے۔ بد قسمتی سے اس مسئلہ کے متعلق ہماری یقینی اور مفصل معلومات بہت ناقص ہیں، لیکن جس نظریئے پر آج کل اکثر علماء و ماہرین کا اتفاق ہے اس کے مطابق تاثر کی دو متضاد صورتیں عصبی فعلیت کے دو متخالف طریقوں کو ظاہر کرتی ہیں۔ لہذا یہ نظام عصبی کے مخصوص قطعات کی فعلیت پر موقوف نہیں، جیسے احساسات یا امثال ہوا کرتے ہیں۔ اس کے برخلاف یہ ایک خاص وقت میں ایک مخصوص قطعہ کی فعلیت کے پورے نظام عصبی پر اثر کو ظاہر کرتی ہیں۔ خیال یہ ہے کہ اسی وجہ سے ہم ان کا مقام نہیں کر سکتے [1]

اس خیال کے مطابق لذت ان فعلیتوں سے متعلق ہوتی ہے جو عضویاتی حیثیت سے مفید اور خوشگوار ہیں۔ اور الم اور ناگواری ان فعلیتوں سے علاقہ رکھتی ہے جو عضویاتی لحاظ سے مضر ہیں۔ لہذا آنکھیں چوندھیا دینے والی روشنی اور کان کے پردے پھاڑ دینے والی کرخت اور بلند آواز کی ناگواری کی توجیہ اس نظریہ کے مطابق اس طریقے سے ہوگی جس سے نظام عصبی بہیئت مجموعی اس ردعمل سے متاثر ہوتا ہے جو بصری اور سمعی حصوں کے یہ شدید تہیجات بالترتیب پیدا کرتے ہیں۔ فعل عصبی کو ایک معین اور مقرر صورت کا فرض کیا گیا ہے جو ہر قسم کے ناگوار اور مضر تہیجات کے لئے کیفاً تو ایک ہی سا ہوتا ہے لیکن کماً مختلف شدتوں اور ضرر کے مختلف درجوں کے لحاظ سے مختلف ہوتا ہے۔ چونکہ یہ محیطی احساسی علاقے بحالت فعلیت ہمیشہ کم و بیش پورے نظام عصبی پر براہ راست اثر کرتے ہیں، اس لئے تاثری ردعمل دراصل پورے جسم پر مخصوص تہیجات کے اثر کو ظاہر کرتا ہے۔ اسی طرح کسی نغمہ یا خوشبو کی خوشگواری اس نظریئے کے مطابق اعصاب کے معمولی

---

[1] اگر یہ خیال کہ خوشگواری اور ناگواری عضوی احساسات کی صورتیں ہیں، (جیسا کہ ہم نے گزشتہ باب میں بیان کیا ہے) صحیح ثابت ہو جائے تو ان کی عصبی بنا کو بھی دیگر احساسی اعمال کی عصبی بنا کے مشابہ تسلیم کرنا پڑیگا۔ بعض مصنفین جو اس خیال کے حامی ہیں، الم کو ناگواری کی ابتدائی صورت سمجھتے ہیں اور گدگدی کے احساس کو خوشگواری کی اولی صورت۔ ایک مصنف نے کھجلی کو ورد کے اعصاب کی فعلیت کی طرف منسوب کیا ہے۔ (مصنف)

اور موثر ردعل کی طرف منسوب کی جائیگی، اور اس کے برخلاف شعور کی پستی اور بدبو کی ناگواری کو عصبی طور پر جسم کے شدید یا بری طرح منضبط ردِ اعمال کا نتیجہ سمجھا جائیگا۔
مارشلؔ[1] نے اسی خیال کو اس طریقے سے ظاہر کیا ہے جس سے تمام واقعات کی حیرت انگیز توجیہ ہو سکتی ہے۔ وہ خوشگوار تجربے کو عصبی توانائی کے ذخیرہ کے ایسے استعمال کا نتیجہ خیال کرتا ہے جس میں مستعملہ توانائی موجودہ توانائی سے کم ہو۔ ناگوار تجربے کو وہ عصبی توانائی کے ایسے استعمال سے متعلق سمجھتا ہے جس میں مستعملہ توانائی معمولی خرچ سے متجاوز ہو جائے۔ اس کی طرف ہم بعد میں عود کرینگے۔ موئنسٹربرگ[2] اور اس کے اور ہم خیال مصنفین، خوشگواری اور ناگواری کو علی الترتیب باسطہ اور قابضہ عضلات کی حرکات، حرکی قشر میں فعل عصبی کی حالت، اور جسم کے قبض وبسط، سے متعلق سمجھتے ہیں۔ یہ خیال اگرچہ ایسا ہے جس سے اور بہت سی باتیں ذہن میں آجاتی ہیں، لیکن اس کی بنا یقیناً بہت عام اور غیر معین ہے۔
اس تمام بحث کے گزشتہ دو پیریگراف کے عام خیال سے ہمکو بھی اتفاق ہے، اگرچہ اس کے ساتھ ہی ہمکو اس کا بھی اقرار ہے کہ جب ہم اس خیال کی تائید وتصدیق کے لئے تفصیلی واقعات کی تلاش کرتے ہیں، تو اس کے اصلی معنی اکثر غیر واضح ثابت ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ بعض واقعات ایسے ملتے ہیں جن کی توجیہ اس نظریے سے بصد مشکل ہوتی ہے۔ ان تمام باتوں کو صرف اس طرح معلوم کیا جا سکتا ہے کہ ہم شعور کے مقصد اور مفہوم کے اس اساسی تصور کی طرف عود کریں جس کو ہم بارہا بیان کر چکے ہیں۔

تاثری شعور کا عام وظیفہ۔ خوشگواری اور ناگواری جسم کے لئے تجربے کے مختلف مہیجات اور جوابات کی اہمیت کی گویا قریب ترین علامات ہیں۔ مناسب حرکی ردِ اعمال کو فوراً پیدا کرنا ان کا کام ہے۔ یہ بالعموم، اور فوراً آگے بڑھنے یا پیچھے ہٹنے، قبضہ کرنے یا رد کرنے کی حالت کی طرف رہنمائی کرتی ہیں۔ اصل یہ ہے کہ ان کو بجا طور پر "قبول یا رد کرنے کی ذہنی حالت" کہا گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ جو کام ہم نے ذہنی اعمال کے سپرد کیا ہے اس کے لئے شعور میں مخصوص اشیا یا حرکات کی

[1] Marshal

[2] Munsterberg

اس قسم کی علامت کا ہونا از بس ضروری ہی نہیں، بلکہ مفید بھی ہے۔ شعور میں جسم کے لئے مفید اشیاء، یا حرکات کی علامت اس تجربے سے مختلف ہو سکتی تھی جس کو ہم لذت کہتے ہیں، اور اسی طرح ضرر رساں اشیاء یا حرکات کی علامت کا اس حالت سے مختلف ہونا ممکن تھا، جس کو ہم الم یا ناگواری کہتے ہیں لیکن قصہ یہ ہے کہ اگر ہم چاہتے ہیں کہ ہمارا جسم نئے احوال اور نئے ماحول کا کامیابی کے ساتھ مقابلہ کرے تو اس قسم کی کسی نہ کسی علامت کا ہونا ناگزیر ہے۔ اگر یہ معلوم کرنے کے لئے کہ چوندھیا دینے والی روشنی مضر ہوتی ہے بصارت کا گم کرنا ضروری ہوتا تو شعور ایک بالکل بے کار چیز ہو جاتی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اس قسم کے تہیجات فوراً ناگوار محسوس ہوتے ہیں، اور ہمارا ذہن بغیر مزید اطلاعات کے ایسی حرکات کرنے کے لئے تیار ہو جاتا ہے جو اس موقعہ و محل کے لئے موزوں ہوتی ہیں بعینہٖ یہی حال خوشگوار تجربات کا ہے۔ درماندہ شخص کے لئے "نان تہی سوفتہ" ہوتی ہے لیکن جب انتخاب کا موقعہ دیا جاتا ہے تو گرم اور مرغن غذا بہترین معلوم ہوتی ہے اور اس کو اور غذاؤں پر ترجیح دی جاتی ہے۔ اس قسم کے حالات میں خوشگوار خوراک کو معلوم کرنے کے لئے گرم اور سرد نمونوں کے تجربے کے علاوہ کسی اور تجربے کی ضرورت نہیں پڑتی۔

یہ ظاہر ہے کہ درد کے احساس اور ناگواری کے تاثری عمل کے وظائف ایک دوسرے میں شامل ہوتے ہیں۔ لیکن مقدم الذکر کا تعلق زیادہ تر جسم کے فوری ضرر یا مرض سے ہوتا ہے اور موخر الذکر تجربے کے اعلےٰ، بالواسطہ اور بعید مفاہیم کے لئے مفید ہوتا ہے، چنانچہ احساس درد کا ایک مستقل میلان یہ ہوتا ہے کہ اس قسم کی حرکات کی جائیں جن سے درد پیدا کرنے والی چیز دفع ہو جائے، یا ہم خود اس سے الگ ہٹ جائیں۔ اس کے برخلاف بعض الم انگیز جذبات، مثلاً غم، میں ہم بہت دیر تک اپنے آپ کو اس چیز میں مصروف رکھتے ہیں جس نے اس حسیت کو پیدا کیا ہے۔

تاثری اعمال کی اولیت کا نظریہ

ان تمام اعمال میں، جن کا تعلق فرد یا قوم کو باقی رکھنے سے ہے، تاثری اعمال کی اہمیت اس قدر اساسی ہے کہ مشہور و معروف اساتذہ نفسیات نے اس عقیدہ کی تائید کی ہے کہ لذت و الم ذہن کی ابتدائی صورتیں ہیں، اور یہ کہ وہ اعمال جن کا تعلق مخصوص حواس سے ہے بعد میں پیدا ہوتے ہیں۔

اس ضمن میں یہ معلوم کرنا بہت دلچسپ ہوگا کہ ایک مصنف نے الم کو شعور کی اصلی صورت کہا ہے، اور ایک اور مصنف نے لذت کو، ایک تیسرے بزرگ نے خیال ظاہر کیا ہے، کہ یہ دونوں ذہنیت کی اور صورتوں سے قبل نمودار ہوئے تھے۔

اگر گنجائش ہوتی تو ان مختلف خیالات کی شہادت پر غور کرنا بہت دلچسپ ہوتا لیکن چونکہ یہ ممکن نہیں اس لئے اس وقت ہم صرف اتنا کہہ سکتے ہیں کہ اگر شعور کی تاثری خصوصیات کی جو تحلیل ہم نے اوپر کی ہے وہ درست ہے تو ہم مذکورہ بالا نظریوں میں سے کسی ایک کو بھی قبول نہیں کر سکتے۔ یہ ہو سکتا ہے کہ ذہن کے ابتدائی اصناف میں جن میں کہ عام غیر ممیز حالتیں بہت نمایاں ہوتی ہیں، شعور کے تاثری عناصر ممیز احساسی اور تمثلی عناصر پر غالب ہوں یہ بھی ممکن ہے کہ شعور کا پہلا ظہور اعصاب درد کے عمل سے ہوتا ہو، اگرچہ یہ بالکل فرضی اور قیاسی ہے لیکن تاثر کو جس صورت میں کہ ہم نے اس کو دیکھا ہے (اور ہم کو کوئی حق نہیں کہ ہم اپنے مطلع نظر سے تجاوز کریں) کسی طرح بھی شعور کی ایک ایسی صورت نہیں کہا جا سکتا جو احساسات اور امثال سے بالکل آزاد ہو۔ اس کے برعکس یہ ہمیشہ ان کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے، اور احساسات و امثال ان سے بالکل یا تقریباً عاری ہوتے ہیں۔ لیکن ہمکو اس کا یقین ہونا چاہئے کہ خوشگواری اور ناگواری بحیثیت اس کے کہ یہ مخصوص تجربات کے معنوں کی علامت ہیں، شعور کے کامیاب عمل کے لئے بالکل ناگزیر ہیں۔ بین[1] کا خیال صحیح ہے کہ لذت تمام یا بعض ضروری اور حیاتی اعمال کی زیادتی اور اشتداد کو ظاہر کرتی ہے، اور الم ان کی کمی اور خفت کو۔ اس طریقے سے شعور اس موقعہ و محل کی نوعیت سے فوراً مطلع ہو جاتا ہے۔ ہم بین کے خیال کو عام طور پر تسلیم کر سکتے ہیں، اگرچہ یہ بہت کچھ واضح نہیں کہ قوت حیات کو بڑھانا لذت کا نتیجہ ہوتا ہے اور اس کو کم کرنا الم کا۔

حیثیت حسی کے عضویاتی مظاہر

خوشگواری اور ناگواری کے اس عام نظریئے کے ضمن میں کہ یہ دونوں علی الترتیب عضوی قوت کی بیشی یا کمی کے مظاہر ہیں، بعض محققین نے کیفیت تاثری کے ساتھ ساتھ معین عضویاتی تغیرات کو بھی معلوم کیا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ خوشگوار تجربات سے محیطی اوعیہ دموی کھل جاتے ہیں، دل کی حرکت سست

[1] Bain

ہوجاتی ہے، سانس گہرے آنے لگتے ہیں اور تمام ارادی عضلات زیادہ چست ہوجاتے ہیں۔ اس کے برخلاف ناگوار تجربات میں محیطی اوعیہ و موی سکڑ جاتے ہیں اور عام عضوی حالت مذکورہ بالا حالت کی بالکل ضد ہو جاتی ہے۔ ووُنٹ[له] کے شاگردوں نے اسی قسم کی موازات اِن عضویاتی تغیرات اور ان چھہ ابتدائی تاثری اعمال میں ثابت کی ہے جن کو وہ تسلیم کرتا ہے۔ اکثر محققین ان شاہدات کی تصدیق سے قاصر رہے ہیں۔ ان مظاہر کی اگر تصدیق ہو سکتی ہے تو معیّن اور نادر الوقوع حالات میں۔ لیکن اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اِن تاثری حالات کا تمام حیاتی اعمال، جن میں او عام ریزش اور اخراج کے اعمال بھی شامل ہیں، پر بہت اثر ہوتا ہے۔ سوال صرف یہ ہے کہ آیا دیگر حالات خواہ کسی قسم کے ہوں، ایک ہی حالت کا اثر ہمیشہ ایک ہی سا ہوتا ہے، یا یہ اثر حالات کے اختلاف سے مختلف ہو جاتا ہے۔ جذبات کی بحث میں ہمکو ان مظاہر میں سے اکثر پر تفصیل کے ساتھ غور کرنے کا موقعہ ملیگا۔

شعور کے تاثری عناصر کی تخلیق

جس طرح سے کہ ہم اب تک کرتے چلے آئے ہیں، یہاں بھی ہم پہلے یہ معلوم کرنے کی کوشش کرینگے کہ تاثر کا سب سے پہلا ظہور کن حالات میں ہوتا ہے۔ ایک خاص فرد کے سوانح حیات پر غور کرنے سے ہمکو معلوم ہو سکتا ہے کہ اس میں تاثر کا ظہور شعور کی صبح آفرینش ہی سے ہو جاتا ہے۔ چنانچہ بچہ کی سب سے پہلی چیخ سے نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ زندگی کی ابتدا اور اس کا خاتمہ الم پر ہوتا ہے۔ بہرکیف ہمارے پاس یہ تسلیم کرنے کے وجوہ موجود ہیں کہ نوزائیدہ بچے کی ذہنی زندگی بہت دنوں تک غیر واضح احساسی شعور پر مشتمل ہوتی ہے، جس میں خوشگواری اور ناگواری کا کم و بیش واضح تباین غالب ہوتا ہے۔ اتنا یقینی ہے کہ بچوں کی شروع شروع کی حالت سے لذت و الم کے علاوہ کسی اور کیفیت کا پتہ نہیں چلتا۔

اگر اُن حالات کی مزید تحقیق کی جائے جن میں کہ تاثر کے مظاہر پیدا ہوتے ہیں، تو ہمکو معلوم ہوگا کہ وہ نہایت آسانی اور عمدگی سے اس عقیدہ کے مطابق ثابت ہوتے ہیں جس کو متعدد بار شعور کی اصلیت کے تحت میں بیان کیا جا چکا ہے۔ جب بچہ کو سردی،

له۔ Wundt

یا بھوک لگتی ہے تو شعور آموجود ہوتا ہے کیونکہ اس کے جسم میں اضطراری اور قسری حرکات کا کوئی موروثی ذریعہ ایسا نہیں جس سے وہ ان مشکلات کا مقابلہ کرے۔ لیکن ارادی عضلی تصرف کا مواد اب تک مہیا نہیں ہوا۔ اس لئے شدید مسدود عصبی تموجات چند نیم اضطراری قابل نفوذ راستوں میں منتشر ہو جاتے ہیں۔ اس مقام پر چیخنے کے عضلات کی ہیجانات تو ہوتی ہی ہے، نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس حرکی اخراج کی وجہ سے بچہ چیخنا شروع کر دیتا ہے، جس کو سن کر والدین اس کی مدد کو آجاتے ہیں۔ اگر عصبی تموجات اس طرح مسدود نہ ہوتے، اور اگر سردی کا مہیج فوراً کامیاب حرکی رداعمال کو آزاد نہ کر دیتا، تو شعور کے بیدار ہونے کی کوئی ضرورت نہ تھی۔ لیکن فی الواقع ایسا نہیں ہوتا۔ تہیجات موجود ہوتے ہیں اور لحظہ بلحظہ زیادہ مضر ہوتے جاتے ہیں، لہٰذا شعوری فعلیت کے ظاہر ہونے کے تمام اسباب مہیا ہو جاتے ہیں، اور اگر ہم خارجی حالات سے اندازہ لگائیں تو یہ فوراً پیدا بھی ہو جاتی ہے لیکن یہ فعلیت اپنے آپ کو ایسے موقعہ و محل میں پاتی ہے کہ اس کا مقابلہ فوراً نہیں کر سکتی۔ جہاں کہیں اس قسم کے حالات ہونگے، وہاں حیثیت حسی لازمی طور پر ناگوار ہوگی۔

بہت چھوٹے بچوں میں صریحی خوشی کی مثالیں ذرا مشکل سے ملتی ہیں۔ بچہ اپنا زیادہ وقت گہری نیند میں صرف کرتا ہے، اور تشفی کے تمام مظاہر جو اس پر عیاں ہوتے ہیں، بہت دنوں تک مبہم رہتے ہیں۔ لیکن جب اس قسم کے مظاہر پیدا ہوتے ہیں تو زیادہ امکان یہ ہوتا ہے کہ بھوک کی تشفی کئے ہوں۔ اس طریقے سے گویا جسم ان فعلیتوں کی تصدیق کرتا ہے جو بھوک کو زائل کرنے کے لئے کی گئی ہیں۔ اصل یہ ہے کہ اگر ہم خارجی حالات کی بنا پر اور بالغ العمر انسان کی زندگی کے علم کی مدد سے کوئی حکم لگانا چاہیں، تو ہم یہی کہینگے کہ بھوک کو زائل کرنے کا یہ تمام عمل، اور اس کی تشفی، خوشگوار ہوتی ہے۔ یہ کیفیت، بلوغت کے مقابلہ میں بہت دلچسپ ہوتی ہے۔ ارادی عضلات کو زیر تصرف لانے سے قبل شعور کا وظیفہ لازمی طور پر پسند یا ناپسند کرنے والے تماشائی کا ہوتا ہے، جو اپنی رائے کو منوا نہیں سکتا۔

ہم اُن حالات کا مطالعہ کر چکے ہیں، جن میں الم آگین شعور پیدا ہوتا ہے۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ تمام حالات ان حالات کے مشابہ اور مساوی ہیں، جن میں رکاوٹوں اور مزاحمتوں کو دور کیا جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ ان تمام حالات کے بھی ہم معنی

ہیں جن میں شعوری فعلیت درکار ہوتی ہے۔ یہ خیال صرف ان معنوں میں صحیح ہوسکتا ہے کہ ہم اس بدیہی حقیقت کو نظر انداز کر دیں کہ جسم بحالت ترقی ہے اور یہ کہ اس ابتدائی درجہ پر جہاں ارادی حرکات تصرف سے باہر ہیں اس کی زندگی کے مختلف عناصر کی مجموعی اہمیت صریحاً واضح نہیں۔ ناگواری تو یقیناً کسی ضرورت کو پورا کرنے کی مسلسل ناقابلیت کو مستلزم ہوتی ہے اور اس ناگواری کا درجہ تخمیناً اس ضرورت واقتضا کے اصرار اور شدت کے مطابق ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف خوشگواری کسی موقعہ و محل کے مناسب ردعمل کا نفسی مقابل ہوتی ہے۔ لہذا اگر اس موقعہ و محل کا مناسب اور موزوں طریقے سے مقابلہ کیا جارہا ہے تو ہمکو لذت کا امیدوار رہنا چاہئے یہ مناسب جواب مخصوص ارادی افعال کا نتیجہ ہو جیسا کہ بالغ العمر انسانوں میں ہوتا ہے یا جزئی طور پر خارجی مدد سے پیدا ہوا ہو جیسا کہ بچوں میں ہوتا ہے۔

کیا وجہ ہے کہ شعور کی تاثری حیثیت اکثر نہ خوشگوار ہوتی ہے نہ ناگوار۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا وجہ ہے کہ ہم اپنی روزمرہ زندگی کی فعلیتوں میں واضح طور پر خوشگواری کو محسوس نہیں کرتے۔ ان فعلیتوں میں بھی کم و بیش ارادی تطابقات شامل ہوتے ہیں اور یہ زیادہ تر کامیاب بھی ہوتے ہیں۔ اس لئے ہماری گزشتہ بحث کے نتیجہ کے مطابق یہ ہمیشہ شعور میں خوشگوار نتائج کے باعث ہونے چاہئیں۔ لیکن ہم نے پہلے کہیں کہا ہے کہ ہماری زندگی کا بڑا حصہ نہ خوشگوار ہوتا ہے نہ ناگوار۔ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ چونکہ صحیح اور مستقیم جسمانی اعمال مہیا ہیں اور چونکہ ہم ان تمام مشکلات کو کامیابی سے حل کر لیتے ہیں جو ہمکو درپیش آتی ہیں اس لئے ہمارے شعور کی حیثیت تاثری فی الواقع خوشگوار ہوتی ہے۔ لیکن روزمرہ افعال کا بڑا حصہ تقریباً عادی ہوتا ہے اور اس لئے اس کو بہت شدید شعوری توجہ کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہ تاثری ردعمل بھی پیدا نہیں کرسکتا۔ مزید برآں اکثر ہوتا ہے کہ اگرچہ ہمارے ذہنی اعمال عملی نتائج کے لحاظ سے کامیاب ہوتے ہیں لیکن جسم کے بعض داخلی اعمال میں اختلال و فساد ہوتا ہے۔ اب چونکہ مجموعی عضوی حالت ہمارے شعور میں عکس انداز ہوتی ہے اس لئے ہمکو اس عمل سے بہت خوشی یا صریحی تکلیف نہیں ہوتی۔

تاثری اعمال کا عام نظریہ

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اب ہم اپنے عام نظریے کو دوبارہ مدون کریں اگرچہ اس میں ہمکو اکثر جگہ گزشتہ مطالب کا اعادہ کرنا پڑیگا۔

یہ ظاہر ہے کہ کسی ایک ایسی فعلیت کو لے کر جو ہمارے وقوفی اور ارادی اعمال سے تعلق رکھتی ہو' اُن حالات کو بیان کرنا ناممکن ہے جو خوشگواری یا ناگواری پیدا کرتے ہیں۔ شعور میں ہمیشہ اس قسم کی فعلیتوں کے مجموعے کے علاوہ اور بہت سی چیزوں کا بھی اثر ہوتا ہے' اور اس کی حیثیت تاثری ایک خاص وقت کے تمام عضویاتی اعمال کے مجموعہ پر موقوف ہوتی ہے۔ تندرستی اور صحت کی حالت میں ہم کسی تہیج کے تاثری نتائج کے متعلق بہت یقین کے ساتھ پیشنگوئی کر سکتے ہیں' کیونکہ ہمکو معلوم ہے کہ یہ بالعموم ایک قوی اور صحیح وسائط عصبی علاقہ کو معتدل طور پر تہیج کریگا۔ لیکن جسم کے کسی حصے میں غیر معمولی عصبی کوائف سے ہماری پیشنگوئی غلط ہو جاتی ہے۔ ایک راگ سے ہم آج محظوظ ہوتے ہیں' ہو سکتا ہے کہ کل اسی راگ سے ہمکو کوفت ہو۔ یہ اس وجہ سے نہیں کہ اس دوران میں اس راگ میں' یا عصب سمعی میں تغیر آگیا ہے' بلکہ اس سبب سے کہ اعمال انہضام' جو کل بالکل باقاعدہ تھے آج مختل ہو گئے۔ لہٰذا ہمکو معلوم ہوتا ہے کہ گزشتہ باب میں ہمارے تمام عارضی ضوابط اس قدر سادہ تھے کہ اُن سے اُن واقعات کی توجیہ نہیں ہو سکتی۔

جس قدر شہادتیں اس وقت ہماری نظر سے گزری ہیں' وہ سب کی سب اس عقیدے کی طرف اشارہ کرتی ہیں کہ ناگواری بچپن اور جوانی دونوں میں ہمیشہ (۱) جسم کی سقیم حالت' یا (۲) بہت شدید یا ناکافی عصبی تہیج' یا (۳) کسی کام کی رہنمائی میں شعوری فعلیت کی مزاحمت یا رکاوٹ' کا نتیجہ ہوتی ہے۔ یہ ممکن ہے کہ تیسری علت دوسری علت میں مدغم ہو جائے' چنانچہ بعض صورتوں میں ایسا ہی ہوا کرتا ہے۔ لہٰذا شعور میں ناگواری کی اہمیت یہ ہے کہ یہ ایسے حالات کی ایک فوری اور غیر مبہم علامت مہیا کرتی ہے' جو جسم کی صلاح و فلاح کے لئے مضر ہیں۔ خوشگواری (۱) صحیح و تندرست عضوی حالت (۲) اعصاب کے تہیج کی اتنی شدت' جو ان کی سب سے زیادہ قوی جواب دینے کی قابلیت کے حدود کے اندر ہو۔ اور (۳) شعور کے آزاد اور کامیاب سیلان (اس کا تعلق کسی چیز سے ہو) سے پیدا ہوتی ہے۔ لہٰذا خوشگواری کا کام یہ ہے کہ یہ عضوی خوشحالی اور بہبودی کی علامت مہیا کرے۔ خوشگواری اور ناگواری دونوں زمانہ آیندہ کے متعلق کچھ حکم نہیں لگا سکتے۔ ان کو زمانہ حال سے تعلق ہوتا ہے۔ زمانہ آیندہ کے لئے ان کے مفہوم کو معلوم کرنے کے لئے عقل اور تجربے کی ضرورت ہوتی ہے۔ سامان عیش و عشرت کی پیش بینی

جو فرحت و تسکین حاصل ہوتی، اس کو آیندہ صحت کا پیش خیمہ نہیں کہا جا سکتا۔ اسی طرح موہوم مصیبتوں کی تکلیف کسی آیندہ اٹل ہلاکت کی ضامن نہیں ہو سکتی۔ اب اپنے اس اصول کی تصدیق کے لئے تاثری شعور کی چند مثالوں پر غور کرنا مفید ہوگا۔

جسم کی تندرست یا سقیم حالت سے جو کیفیت خوشگواری یا ناگواری کی پیدا ہوتی ہے اس پر مزید بحث کرنا بے کار ہے۔ ایک قوی اور سیر شدہ جسم کی عضوی حیات ہمیشہ مسرور اور خوشگوار ہوتی ہیں اس کے مقابلہ میں سوءِ ہاضمہ، یا شدید زکام کی انقباضی حالت ہمیشہ خالصتہً ناگوار ہوگی۔ سادہ اور معمولی مہیجات سے آلہ حس کا معتدل تہیج بالعموم خوشگوار ہوتا ہے، اور شدید تہیج ناگوار۔ ورزش کے بعد فرحت، اور بہت زیادہ تکان کی تکلیف، معتدل طور پر شدید سادہ رنگوں اور سُرتیوں کی خوشگواری، اور بہت شوخ رنگوں یا بلند سُرتیوں کی ناگواری، ہمارے اس کلیہ کی مثالیں ہیں۔ اسی قسم کی سینکڑوں مثالیں جمع کی جا سکتی ہیں[ے]۔ کسی دلچسپ مسئلہ کو حل کرنے میں عقلی اعمال اس وقت تک خوشگوار ہوتے ہیں، جب تک کہ ہم اپنی غایت سے قریب ہوتے رہتے ہیں۔ اگر یہ صورت نہ ہو، اگر ہمیشہ ہنوز روزِ اول کا نقشہ رہے، تو یہی اعمال تکلیف دہ اور ناگوار ہو جاتے ہیں۔ اگر ہمارا ذہن تکان، یا توجہ کے بٹ جانے، یا کسی اور وجہ سے ان خیالات کا احیا نہیں کرتا جن کی ہمکو ضرورت ہوتی ہے تو یہ تمام عمل ناقابل برداشت ہو جاتا ہے۔

اگر ان تاملی اعمال میں ہمارے جذبات بھی، ایک حد تک، قوت کے ساتھ، شامل ہو جائیں، تو خوشگواری، یا ناگواری، بھی بہت شدید ہو جاتی ہے۔ چنانچہ اکثر اشخاص کے لئے ابدیت، خدا کے رحم و کرم، اور دیگر مذہبی معتقدات، پہ غور کرنا اس وقت تک بہت

ے۔ شرابیوں کو شراب کا ذائقہ خوشگوار معلوم ہوتا ہے، حالانکہ وہی ذائقہ اوروں کو سخت ناگوار ہوتا ہے، اسی طرح بیماریوں کے بعد خاص خاص خوشگوار چیزیں ناگوار معلوم ہونے لگتی ہیں اس قسم کے واقعات اس تغیر کی دلچسپ مثالیں ہیں، جو ہمارے جسم میں مظاہر تاثر کے تعلق سے ہوتا ہے۔ اغلب معلوم ہوتا ہے کہ ناگوار کیفیات کا خوشگوار تحسس کم از کم ذائقہ کے احساسات میں، نتیجہ ہوتا ہے بعض عصبی فعلیتوں میں عضوی تغیرات کا جن کی وجہ سے انتہائی آلات اپنے آپ کو اُن مہیجات کے موافق بنا لیتے ہیں، جو دراصل شدید ردعمل پیدا کرتے تھے۔ اسی طرح ایک مخصوص خوشگواری کا زائل ہو جانا بھی غالباً اسی قسم کی موافقت کا

تسلی بخش ہوتا ہے، جب تک کہ اس میں کوئی رکاوٹ حائل نہیں ہوتی۔ اس کے برخلاف یہ معلوم ہونے سے کہ ابدیت بالکل ڈھکوسلا ہے، اور دل کے خوش کرنے کو ایک اچھا خیال ہے جو سوہان روح ہوتا ہے، وہ اکثر اشخاص کے لئے بالکل جان گسل ہوتا ہے۔ جمالی لذات میں احساسی اور عقلی عناصر کی آمیزش کی وجہ سے بہت پیچیدگیاں پیدا ہو جاتی ہیں۔ ایک خوبصورت تصویر صرف رنگوں کی آمیزش اور خطوط کی خوبی کی وجہ ہی سے اچھی معلوم نہیں ہوتی، بلکہ یہ ان خیالات پر بھی دلالت کرتی ہے جو ہمارے وجدانات، جذبات اور عقل کو مسحور کر دیتے ہیں، اور ہم میں کسی نہ کسی قسم کے حرکی ردِ اعمال کا شدید میلان پیدا کرتے ہیں۔

ان اصول کا اطلاق جمالی تجربے کی بعض ابتدائی صورتیں قابل ذکر ہیں۔ کوئی نظریہ ان پر۔

الف ابتدائی جمالی حسیات

حسیات کی تسلی بخش توجیہ نہیں کر سکتا۔ لیکن جو نظریہ ہم نے اختیار کیا ہے، وہ کم از کم، قابل اطلاق ضرور ہے۔

۱۔ رنگ اور سرتی

بعض اشخاص ایک خاص رنگ اور سُرتی سے محظوظ ہوتے ہیں، اور وہی رنگ اور سُرتی دوسروں کو ناگوار معلوم ہوتی ہے۔ یہی حالت ذائقوں کی ہے۔ بالعموم نیم وحشی اقوام اور بچے بہت شوخ رنگ پسند کرتے ہیں۔ اسی طرح یہ ان سرتیوں سے محظوظ ہوتے ہیں جو تربیت یافتہ نوجوانوں کے لئے کرخت اور ناقابل برداشت ہوتی ہیں۔ ہوسکتا ہے کہ ابتدائی آنکھ اور کان کے لئے تربیت یافتہ اور مہذب آنکھوں اور کانوں کے مقابلے میں، معمولی طور پر قوی ردعمل کے لئے زیادہ شدید تہیج کی ضرورت ہوتی ہو۔ اسی قسم کا فردی اور قومی اختلاف رنگوں اور سُرتیوں کے اجتماعات کے متعلق پایا جاتا ہے۔ ان تمام تفاوتوں کو ان عصبی حالات کے اختلافات پر محمول کیا جاسکتا ہے، جو مختلف اشخاص میں پائے جاتے ہیں۔

سُرتیوں کی موسیقیت کے متعلق متعدد تصانیف ہیں جن میں ان توجیہی مفروضات کو ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ خیال یہ ہے کہ ہم غیر شعوری طور پر مختلف سُرتیوں

بقیہ حاشیہ صفحہ ۳۰۵ نتیجہ ہوتا ہے۔ ہوسکتا ہے کہ مہیج کی خوشگواری اور ناگواری دونوں ختم ہو جائیں، اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ شدید ردِ اعمال پیدا کریں، جن میں سے بعض متلی کے قسم کے اضطرارات کا باعث ہو جائیں۔ (مصنف)

کی شرح ارتعاش کی نسبتوں کو معلوم کر لیتے ہیں، اور یہ کہ یہ عمل شعوری خوشگواری کا باعث ہوتا ہے۔ اس عقیدے کی تائید اس واقعہ سے ہوتی ہے کہ اکثر خوشگوار وقفوں کو ان سرتیوں کی شرح ارتعاش کی سادہ نسبتوں (مثلاً ۳ : ۲ یا ۵ : ۴) میں ظاہر کیا جاتا ہے جن سے وہ آواز مرکب ہوتی ہے۔ لیکن سادہ ترین نسبتیں، مثلاً سرگم ۲ : ۱، سب سے زیادہ خوشگوار نہیں ہوتیں۔ اس کے علاوہ ان نسبتوں کے غیر شعوری علم کا مفروضہ تمام کا تمام موجودہ طریق فکر کے بالکل منافی ہے۔

ہلمہولٹز[1] کا خیال ہے کہ تمام وہ سرتیاں، جو اپنے ارتعاشات کی مداخلت کی وجہ سے ایک دوسری سے ضرب نہیں کھاتیں، ہمیشہ ہموار اور خوشگوار محسوس ہونگی۔ اس خیال کی تائید میں چراغ کی مرتعش اور مستقل لو کی تمثیل پیش کی گئی ہے۔ جو احساسات بہت جلدی جلدی ایک دوسرے کے بعد نمایاں ہوتے ہیں، وہ ناگوار ہوتے ہیں۔ لیکن اس عقیدے سے موسیقیت ایک بالکل سلبی حقیقت، یعنی ناگواری اور ناہمواری کی غیبت بن جاتی ہے۔ اس کے علاوہ گزشتہ مثال کی طرح یہاں بھی ایسے مفروضات کی ضرورت پڑتی ہے جن سے ہموار ترین وقفوں، مثلاً وہ سرگم جس میں قلیل ترین ضرب ہوتی ہے، کی قلت خوشگواری کی توجیہ کی جا سکے۔

وونٹ[2] کا خیال ہے کہ ان واقعات کی تشریح سرتیوں کے بلاواسطہ تعلقات، یعنی ان تعلقات، سے کی جا سکتی ہے، جو سرتیوں میں ایک دوسری کے ساتھ مشترک جزئی سرتیوں کے لحاظ سے ہوتے ہیں، یا جو ان میں اور کسی اور ایسی تیسری سرتی میں ہوتے ہیں، جس کی یہ دونوں مضاعف سرتیاں ہیں۔ اس نظریئے میں بھی اکثر واقعات کو صحت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ موزوں سرتیوں میں بلاشبہ اسی قسم کے تعلقات ہوتے ہیں۔ لیکن اس امتزاج کی اس مخصوص ترتیب، یا خوشگواری کی تسلی بخش توضیح نہیں ہوتی، جس میں ہم موسیقی وقفوں کو مرتب کرتے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ کوئی نظریہ ایسا نہیں پیش کیا گیا جس سے تمام واقعات کی توجیہ

---

[1] Helmholtz

[2] Wundt

ہوسکے لیکن نامناسب اشدید یا ناکافی عضویاتی تہیج کے مقابلے میں معمولی تہیج کا عام مفروضہ جسکو ہم نے اختیار کیا ہے ان حالات کو واضح کرنے کیلئے کافی ہے جن میں تحریکیاں خوشگوار یا ناگوار ہوتی ہیں۔ یہ اس سمت کی طرف اشارہ کرتا ہے جہاں زمانہ آئندہ میں کسی دن ایک تسلی بخش توجیہ دریافت ہوجائیگی۔ اس تمام مسئلہ میں نغمے اور اس کے موزوں حرکی اجزا کی وجہ سے اور پیچیدگیاں پڑجاتی ہیں۔ اس پر ہم بحث نہیں کرسکتے۔

۳۔ خطوط اور شکلیں خطوط اور شکلوں میں سے بعض کو ہم دوسروں پر مرجح سمجھتے ہیں۔ اس ترجیح کا خاص طور پر اور وسعت کے ساتھ مطالعہ کیا گیا ہے لیکن اس وقت تک کوئی مناسب صحیح اور وسیع نظریہ قائم نہیں ہوا۔ یہ صحیح ہے کہ عام طور پر سیدھے خطوط کے مقابلے میں منحنی خطوط زیادہ بھلے معلوم ہوتے ہیں۔ آج سے پہلے اس کو اس حقیقت پر محمول کیا جاتا تھا کہ منحنی خطوط کو دیکھنے میں ہمارے آنکھوں کی حرکات طبعی ہوتی ہیں۔ لیکن زمانہ حال میں آنکھوں کی حرکات کی عکسی تصاویر لی گئی ہیں۔ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی منحنی خط کو دیکھنے میں بھی آنکھ کی حرکات قوسی شکل نہیں بناتیں، بلکہ اس کی حرکات غیر منتظم مرتعش اور بخط مستقیم ہوتی ہیں۔ دونوں آنکھیں ایک ساتھ بھی حرکت نہیں کرتیں۔ ان میں سے ایک دوسری کے پیچھے رہتی ہے اور بعض اوقات ایک کی حرکات دوسری کی حرکات کے تابع نہیں ہوتیں۔ اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ قوسوں کی خوبصورتی کی توجیہ کو ان حرکات کے علاوہ کسی اور جگہ تلاش کرنا چاہئے۔ درحقیقت ان حسیات کو منحنی خطوط کی کسی عمیق اثر آفرینی کی طرف منسوب کرنا چاہئے۔ لہذا ممکن ہے کہ یہ خوشگواری ہاتھ اور بازو کی خوشگوار حرکات کے خیال کا نتیجہ ہو۔ ماہرین جمالیات کے نزدیک قوس میں یکسانیت و اختلاف یکجا جمع ہوتے ہیں۔ سمت میں مستمر تبدیلی سے اختلاف پیدا ہوتا ہے اور حرکت کے مستقل تسلسل سے یکسانیت۔ یہ بھی ممکن معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ آنکھوں کی حرکات قوس نہیں بناتیں، تاہم اس قسم کے خط کو دیکھنے کے لئے جو عصبی فعل درکار ہوتا ہے، وہ اس عصبی فعل کے مقابلے میں، عضوی حیثیت سے زیادہ آسان، کم تکان پیدا کرنے والا اور زیادہ خوشگوار ہوتا ہے، جو مستقیم خط دیکھنے کے لئے لازمی ہوتا ہے۔ قوس کو دیکھنے میں اس عصبی فعل میں مستمر اختلاف ہوتا ہے، اور مستقیم خط کو دیکھنے میں اضافی استقلال۔ لیکن یہاں یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ٹوٹے ہوئے خطوط، جن کے لئے ہر دفعہ نئے عصبی فعل کی ضرورت ہوتی ہے، مسلسل خطوط کے مقابلے میں کم

خوشگوار ہوتے ہیں۔

متناسب اشیاء غیر متناسب کے مقابلے میں ثبات اور سکون ظاہر کرتی ہیں۔ غیر متناسب اشیاء ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اگرنے کے لئے تیار ہیں۔ غیر متناسب شکلوں میں اس توازن وتعادل کے نقص پر غالب آنے کے لئے ہم خفی حرکات کرتے ہیں جن شکلوں کا تناسب صحیح نہیں ہوتا، ان کو دیکھکر بھی ہم میں اسی قسم کی بے چینی پیدا ہوتی ہے۔ ان دونوں تجربات کی مثالیں کارٹونوں میں ملتی ہیں، چنانچہ عام اخبارات میں ستے کی تصویر کو دیکھکر اس کے سر کے نیچے کسی ٹیک کے رکھنے کا خیال آتا ہے کیونکہ اس کا سر جسم کے مقابلے میں بہت بڑا ہوتا ہے۔

سطحات اور خطوط کی تقسیم میں بھی اسی قسم کی ترجیحات پائی جاتی ہیں مثلثات متوازی الاضلاع شکلوں اور دائروں کو مختلف طریقوں سے تقسیم کرکے مشاہدہ کیا گیا ہے۔ دائروں کا بیلیجی شکلوں سے مقابلہ کیا گیا۔ اس تمام تحقیقات سے معلوم یہ ہوا کہ یہ بظاہر سادہ مظاہر بہت پیچیدہ حالات پر مبنی ہوتے ہیں۔ بالعموم ناگوار شکلیں حرکی اضطراب پیدا کرتی ہیں اور خوشگوار شکلیں ثبات واستقرار۔ موخر الذکر تنظیم اور مقدم الذکر عدم تنظیم کو ظاہر کرتی ہیں۔ عمل تاثری کے ہر درجہ پر ہم نے اسی حقیقت کو معلوم کیا ہے۔ خوشگواری کا میلان یہ ہوتا ہے کہ وہ اس خوشگوار کیفیت کو باقی رکھے۔ ناگواری اس کو رفع کرنے کی طرف مائل ہوتی ہے۔ اگر ہمارا مفروضہ ان مخصوص واقعات کی توجیہ وتشریح نہیں کرتا تو کم از کم اتنا تو ہے کہ اس میں کوئی بات ان واقعات کے مفہوم کے منافی نہیں۔

ب۔ اعلیٰ جمالی حسیات زیادہ ترقی یافتہ جمالی تجربات جن میں ہم کسی تصویر، بابت کے حسن وقبح کا اندازہ کرتے ہیں، کے متعلق صرف چند سطور کا اضافہ ضروری ہوگا۔

اس موقعہ پر ہم اس مصور کی ذہنی حالت سے متعلق کچھ نہ کہینگے جو اس تصویر کے بنانے میں مصروف ہے، اگرچہ صرف ذہنی حالت میں ہم جمالی شعور کی تحلیل کی حقیقت واصلیت سے واقف ہوسکتے ہیں۔

یہ تقریباً یقینی معلوم ہوتا ہے کہ جن جمالی اشیاء کو ہم خوشگوار کہتے ہیں، وہ ہمارے مذکورہ اصول میں سے دوسرے کے مطابق ہوتی ہیں، یعنی وہ اشیا عصبی اعمال کو معتدل طور پر مہیج کرتی ہیں، اور یہ عصبی اعمال اس ضرورت کے لئے کافی سے زیادہ

ہوتے ہیں، جو اُن کو درپیش ہوتی ہے۔ یہ بھی صحیح معلوم ہوتا ہے کہ ان حالات میں تیسرے اصول کی بھی تصدیق ہوتی ہے۔ جس چیز کو ہم خوبصورت کہتے ہیں، وہ تمثلی رد اعمال کا باعث ہوتی ہے، اور ان رد اعمال کے راستے میں کوئی مزاحمت نہیں ہوتی، اور یہ مرکوز و معیّن ہوتے ہیں۔ اس تصویر میں ہمارے معیّن و حقیقی معنی ہوتے ہیں۔ اس کے برخلاف وہ تصاویر، جو بدصورت ہوتی ہیں، یا جن میں ہمارے لئے کوئی دلچسپی نہیں ہوتی، بلحاظ رنگ ناگوار ہو سکتی ہیں۔ اس صورت میں ان کی وجہ سے بصری تہیج یا نامناسب ہوتا ہے، یا بہت شدید۔ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ وہ بلحاظ نقاشی ناقص ہوں۔ اس حالت میں ہمارا ذہن تصویر اور اس کے معنوں میں مغائرت معلوم کرتا ہے، اور اس کو دیکھکر پریشان و ہراسان ہوجاتا ہے۔

موسیقی میں، ہم میں سے اکثروں کے لئے، احساسی عنصر اور اس کے فوری موزوں حرکی اثرات بہت زیادہ، اور تمثلی جزو بہت کم، نمایاں ہوتا ہے۔ لیکن جمالی تجربے کی ایسی مثال تلاش کرنا مشکل معلوم ہوتا ہے، جو ہمارے اصول کے مطابق ثابت نہ ہو۔

اکثر کہا جاتا ہے کہ جمالی تجربات بے کار ہوتے ہیں۔ اس قول کو صرف محدود معنوں میں، اور عضویاتی نقطہ نظر سے، صحیح کہا جاسکتا ہے۔ لیکن اس طرح بھی اس کو بالکل صحیح نہیں کہہ سکتے۔ لہذا بحیثیت مجموعی ہم ان اصول کو، کم از کم عارضی طور پر، تاثری رد اعمال کے ظہور کی شرائط، اور ان کی اساسی اہمیت، کے عام واقعات، پر والّ فرض کر سکتے ہیں۔ اب ہم جبلت، جذبہ اور ارادے کی بحث کو یہ دیکھنے کے لئے شروع کرتے ہیں کہ ہمارے شعور کی یہ تاثری حیثیتیں کس طرح واقعتاً ہمارے افعال اور ہمارے کیرکٹر کی تعیین کرتی ہیں۔ اس طرح ہم نہایت آسانی کے ساتھ اس طریقے کو ظاہر کرسکتے ہیں، جس سے وہ ہمارے اُن ذہنی اعمال میں داخل ہوتی، جن پر ہم اس سے قبل بحث کرچکے ہیں۔

باب پانزدہم

فعل اضطراری اور جبلت

شعوری اعمال کا حرکی پہلو۔ اب ہم ان حرکی طاقتوں کے مجموعے کا مطالعہ شروع کرتے ہیں جس کے ذریعے سے جسم اپنی حرکات کی رہنمائی کے قابل اور اس طرح اپنی قسمت کا مالک ہو جاتا ہے۔ گزشتہ بحثوں میں سے اکثروں میں ہمارے لئے یہ فرض کرنا ضروری ہوا کہ یہ عضلی رد اعمال واقع ہوتے ہیں لیکن ان کی اصلی حقیقی ماہیت و نوعیت کو نظر انداز کرنے پر ہم مجبور رہے۔ واقعہ یہ ہے کہ جس قدر ذہنی اعمال کی ہم اس وقت تک تحلیل کر چکے ہیں ان سب کی انتہائی اہمیت اور ان کا آخری نتیجہ ان ہی حرکی فعلیتوں پر موقوف ہوتا ہے۔ لہٰذا حقیقت میں ہمارا تمام گزشتہ مطالعہ ان ہی رد اعمال کا تھا کیونکہ اس کا تعلق اِن کے قریب ترین نفسی طبیعی مقدمات سے تھا، جو بلحاظ وظیفہ ان کا جزو ہوتے ہیں۔ بہرکیف یہ ضروری ہے کہ ہم حرکی مظاہر پر باقاعدہ مستقل اور زیادہ تفصیل کے ساتھ بحث کریں۔ سب سے پہلے ہم اس ابتدائی عضلی فعلیت پر توجہ کرینگے جو انسان میں رونما ہوتی ہے اس کے بعد ان اور زیادہ ترقی یافتہ صورتوں پر غور کرینگے جو انسانی زندگی کے بعد کے حصوں کے ساتھ مخصوص ہوتی ہیں۔

ابتدائی حرکی قابلیتیں۔ نوزائیدہ بچے کے حرکی ساز و سامان پر سرسری نگاہ ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں بعض قسری اور اضطراری تطابقات کی ایک تعداد پیدائش ہی کے وقت سے موجود ہوتی ہے۔ تنفس، دوران خون اور انہضام کی قسری فعلیتیں شروع ہی سے جاری ہوتی

ہیں۔ اسی طرح دودھ پینے رونے اور چیزوں کو پکڑنے کے لئے انگلیوں کے بند ہونے کے اضطرارات بھی ابتداہی سے ہوتے ہیں۔ لیکن ان اور بعض اتفاقی اور بے قاعدہ ہیجانی حرکات (جن کا باب سوم میں ذکر ہوا ہے) کے علاوہ بچے کی حرکی قابلیتیں بالقوۃ ہوتی ہیں نہ کہ بالفعل۔ حرکی قابلیتوں کے اس چھوٹے سے ذخیرے کی توجیہ پیدائش کے وقت نظام عصبی کی غیر ترقی یافتہ حالت سے ہوسکتی ہے۔

مذکورہ بالا حرکی تطابقات کا یہ مجموعہ کمزور تو ہوتا ہے لیکن والدین کی مدد سے یہی بچے کی زندگی کو باقی رکھنے کے لئے کافی ہوتا ہے۔ آہستہ آہستہ زیادہ مناسب وموزوں انضباطات پیدا ہوجاتے ہیں۔ مزید برآن یہ اس حقیقت کی بڑی ہی شہادت ہے بشرطیکہ اس کو ثابت کرنے کی ضرورت ہو کہ جسم انسانی اُن حیوانات کے جسم کے اس بات میں بالکل مشابہ ہے جن کی جبلی فعلیتیں اکثر باعث حیرت ہوتی ہیں کہ اس کے نظام عصبی میں بھی ایسے راستے ہوتے ہیں جو پہلے ہی سے معین ومقرر ہوچکے ہوتے ہیں اور ان ہی کے ذریعہ سے احساسی تحریکات خارج ہو کر توافق کی کامیاب حرکات پیدا کرتی ہیں۔ احول پر حرکی تصرف کی ابتدائی صورت کی مثال جہاں تک بچے کو تعلق ہے موروثی اضطرارات میں ملتی ہے۔

شروع شروع کا حرکی ارتقا

حرکی ارتقا اس قدر جلدی جلدی ہوتا ہے کہ بچے کی عمر کے پہلے دو سالوں میں حرکی واقعات کو یقین اور صحت کے ساتھ معلوم کرنا دشوار ہے۔ لیکن مذکورہ بالا حالات کے بعض اہم ترین تغیرات بالعموم شروع کے تین یا چار مہینوں میں ہوجاتے ہیں لہذا ان تغیرات کی نوعیت کو معلوم کرنا یقیناً مفید ہوگا۔ اس کے بعد ہم تسری اضطراری اور جبلی افعال کی اور صورتوں کے ظہور کی تلاش کرینگے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ یہی تینوں افعال حرکی فعلیت کے ابتدائی اصناف ہیں۔ اُن کے ارتقا کی شہادتیں ہمکو ایسے واقعات میں ملینگی جو عضوی نشو ونما کے عرصہ کے بہت بڑے حصہ پر حاوی ہیں۔ اس کے علاوہ ہمکو یہ بھی معلوم ہوگا کہ جبلتیں بدلی ہوئی اور متغیر صورت میں آخر عمر تک ارادے کے ارتقا اور کیرکٹر کی تشکیل کے لئے اہم ہوتی ہیں۔

جس بات کی طرف ہم تھوڑی دیر کے لئے توجہ مبذول کرانا چاہتے ہیں اُس کی

مثال ہاتھ اور آنکھ کے تصرف میں ملتی ہے۔ شروع شروع میں آنکھ کی حرکات میں کسی قسم کا کوئی انتظام یا باقاعدگی نہیں ہوتی۔ وہ ایک دوسری سے آزاد ہوکر حرکت کرتی ہیں ساحت نظر میں کوئی چیز ان کے مدنظر نہیں ہوتی۔ لیکن پہلے چند ہفتوں ہی میں ایک ساتھ حرکت کرنے لگتی ہیں ایک ہی چیز کو دونوں ایک ہی وقت میں دیکھ سکتی ہیں اور آہستہ آہستہ متحرک اشیا کا تعاقب کرنے کی طرف مائل ہوتی ہیں۔ اس وقت بچے کی بالکل بے کار اور بے غایت نگاہ بازی ختم ہوجاتی ہے۔ وہ اشیاء کیطرف نگاہ گاڑ کر دیکھتا ہے اور ہر مرتبہ اس کے بشرے کی حالت متغیر ہوجاتی ہے۔ جس وقت اس میں یہ بات پیدا ہوجاتی ہے اسی وقت ہاتھ میں بھی ترقی کا ظہور ہوتا ہے۔ یہ اُن اشیاء کی تحقیقات کرتا ہے جن کو یہ مس کرتا ہے شروع شروع میں کسی چیز کو پکڑنے کے لئے انگوٹھا استعمال نہیں ہوتا۔ لیکن اب اس سے بھی مدد لی جاتی ہے۔ اشیا کو پکڑ لینے کے بعد ان کو باقاعدہ اور متطابق طریقے سے حرکت دی جاتی ہے۔ اس تمام ترقی میں اگلا درجہ وہ ہے جو حرکی تصرف کی خصوصیت امتیازی ہے اس درجہ پر آنکھ اور ہاتھ کے وہ تطابقات ملائے جاتے ہیں، جو اس سے قبل ایک دوسرے سے بے نیاز نظر آتے تھے۔ آنکھ ہاتھ کا تعاقب کرسکتی ہے، اور ہاتھ مختلف اشیا کو آنکھ کے معاینہ کے لئے پیش کرسکتا ہے۔

فعل ارادی کی تحلیل میں ہم تصرف کی اکتسابی صورتوں کے باہمی تطابق کی اس خاص شکل پر زیادہ تفصیل کے ساتھ گفتگو کرسکینگے۔ اس سے قبل یہ یاد رکھنا مفید ہوگا کہ جب ایک دفعہ کوئی تطابق، مثلاً آنکھ کا، زیر تصرف آجاتا ہے تو یہ فوراً کسی اور بڑے تطابق میں شامل ہوجاتا ہے۔ چنانچہ ہم نے اوپر دیکھا ہے کہ آنکھ کا تطابق زیر تصرف آنے کے بعد آنکھ اور ہاتھ کے تطابق کا جزو بن گیا۔ پھر یہ بڑا تطابق، ترقی پذیر سیرت میں کسی اور بڑے تطابق سے متفرع ہوتا ہے۔ چنانچہ ہاتھ کی مختلف انگلیوں کی منفرد حرکات کا تصرف تمام انگلیوں کی مجموعی حرکت پر تصرف کے بہت بعد پیدا ہوتا ہے اور بعد میں یہ منفرد حرکات نئے مجموعات کے ساتھ شامل ہوجاتی ہیں، مثلاً ہارمونیم بجانے میں۔

اب اگر ہم جبلی اور اضطراری قسم کے فعل کا اور تفصیلی مطالعہ کریں تو معلوم ہوگا کہ ان میں واقعات کا تسلسل کچھ اس طرح ہوتا ہے کہ پہلے تین سالوں میں نظام عصبی کا ارتقا حیرت انگیز سرعت کے ساتھ ہوتا ہے اسی واسطے بچہ، اس وقت کے ختم تک، شہوانی اعمال کے

سوا، اضطرارات کے تقریباً پورے ذخیرے کا مالک ہو جاتا ہے۔ اضطرارات کی تکمیل کے ساتھ ساتھ حیات ہیجانی کا تدریجی انکشاف ہوتا ہے۔ اسی حیات ہیجانی پر فعل ارادی کی مکمل صورتوں کی عمارت کھڑی ہوتی ہے، اور یہ ارادی افعال بہت جلد عادی ہو جاتے ہیں۔ اب ہم اس عمل کی تحلیل اور زیادہ احتیاط سے کرینگے۔

فعل اضطراری پہلے کہا جاچکا ہے کہ فعل اضطراری اس فعل کو کہتے ہیں، جس میں ایک احساسی تہیج کے فوراً بعد، شعور کے دخل کے بغیر، کوئی عضلی حرکت ہوتی ہے۔ افعال اضطراری سے اکثر شعور پیدا ہو جاتا ہے، لیکن حرکی ردعمل شعوری محرکات کا جواب نہیں ہوتا۔ جو اضطرارات کہ ہمارے رگ و پے میں پیوست ہو جاتے ہیں ان میں شعور اس حرکت کو روکنے کی طاقت نہیں رکھتا، چنانچہ پلک مارنے میں ہمکو آنکھ کے پردے بند ہو جانے کا شعور ہو سکتا ہے، اور یہی حرکت ارادی بھی ہو سکتی ہے لیکن اگر آنکھ میں تنکا پڑ جائے، تو ہو سکتا ہے کہ ہم آنکھ بند کرنے کے میلان کو روک نہ سکیں۔ اس کے برخلاف جب ہم پڑھنے میں منہمک ہوتے ہیں، تو ہماری آنکھ متعدد بار محض اضطراراً بند ہو سکتی ہے، اور ہو سکتا ہے کہ ہمکو کبھی اس کا علم نہ ہو۔

اضطرارات کی تغیر پذیری۔ ہم اس سے قبل کئی مرتبہ کہہ چکے ہیں کہ یہ اضطرارات موروثی ہوتے ہیں۔ اب ان کے متعلق بعض عجیب باتوں کا تذکرہ کرنا باقی ہے۔

سب سے پہلے ہم دیکھتے ہیں کہ تمام عضوی فعلیتوں کی طرح ان پر بھی ترقی کے اصول عامہ کا اطلاق ہوتا ہے۔ عصبی مراکز کی پختگی کے ساتھ ساتھ ان کا بھی وقتاً فوقتاً ظہور ہوتا رہتا ہے، اور ان میں سے زیادہ ابتدائی تو پہلے چند ماہ ہی میں ظاہر ہو جاتے ہیں، چھینکنا، کھانسنا، اور ہچکی لینا، پہلے چند دنوں ہی میں واقع ہونے لگتے ہیں۔ پلک مارنے کی قابلیت کچھ دیر بعد، عموماً ساتویں اور گیارہویں ہفتہ کے درمیان، پیدا ہوتی ہے۔ چلنا، جو اصل میں اضطرارات پر مبنی ہے، بالعموم بارہ یا اٹھارہ ماہ، یا اس کے قریب قریب کی عمر کے پہلے ناممکن ہوتا ہے۔ عام طور پر گھٹنیوں چلنا اور رینگنا اس پر مقدم ہوتے ہیں۔ یہ جزئی طور پر اضطراری ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ فعل اضطراری میں سے کوئی بھی شروع شروع میں اس قدر اچھی طرح متطابق نہیں ہوتا، جتنا کہ وہ بعد میں جلدی ہی ہو جاتا ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ عصبی آلات کو، ہر قسم کی مشینوں کی طرح کچھ نہ کچھ استعمال کرنا

پڑتا ہے تاکہ یہ سب سے زیادہ کام کرنے کے قابل ہو جائیں۔

اس کے علاوہ اضطرارات جسم کے حالات کے مطابق متغیر ہوتے رہتے ہیں۔ وہ عمل کرنے کے لئے بالکلیہ تہیج کی موجودگی کے محتاج نہیں ہوتے۔ چنانچہ جب بچے کا پیٹ بھر جاتا ہے تو وہ دودھ پینا بند کر دیتا ہے۔ خوف زدگی کی حالت میں ہلکی سی آواز سے بھی دہشت ہوتی ہے اور کسی کام میں انہماک کی صورت میں اسی آواز کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ اس کے برخلاف جس غیر جانبدارانہ طریقہ سے یہ جوابات صادر ہوتے ہیں اس سے اضطرارات کی حقیقی میکانکی نوعیت ظاہر ہوتی ہے۔ جوابات صادر ہونے کے وقت اس بات کی پرواہ نہیں کرتے کہ وہ باعث خوشگواری ہونگے یا موجب ناگواری۔ ایک شخص چوروں کی سراغ رسانی کے لئے دبے پاؤں چلتا ہے اور کسی قسم کی آہٹ نہیں ہونے دیتا اپنی موجودگی کو چھپانے کے لئے سانس تک روک لیتا ہے لیکن اسی حالت میں وہ بعض اوقات چھینکنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ اسی طرح ایک شخص شیشے کی دیوار کے پیچھے کھڑا ہے جب دوسری طرف سے کوئی شخص اس کی آنکھ کے پاس کوئی چیز لاتا ہے تو وہ اپنی آنکھوں کو بند ہونے سے روک نہیں سکتا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ اضطرارات احساسی حرکی فعلیتوں کے روابط کے خلقی اور موروثی تغیرات کو ظاہر کرتے ہیں اور یہ تغیرات ان رداعمال کو باقی رکھنے کے لئے ناگزیر ہیں جو ہمارے جسم کے لئے مفید ہیں لیکن اس کے ساتھ ہی یہ اپنی میکانی نوعیت کی وجہ سے نامناسب طریقوں سے بھی ردعمل کرتے ہیں۔ اس کے برخلاف ان میں سے بعض تغیر پذیر ہوتے ہیں۔ یہ تغیر یا تو براہ راست ذہنی تصرف سے ہوتا ہے جیسے آنکھ جھپکنے کے میلان کو روکنے میں کامیابی کی صورت میں یا یہ بالواسطہ عام عضوی حالات کے اثر کا نتیجہ ہوتا ہے۔ لہذا ظاہر ہے کہ اضطرارات تشکل پذیری کے مختلف درجوں کو مستحضر کرتے ہیں لیکن اس سے اس عقیدہ سے انکار لازم نہیں آتا کہ وہ سب کے سب بلحاظ ماہیت موروثی ہیں اور یہ کہ بحیثیت مجموعی یہ ان توافقی رداعمال کی کامیابی میں مدد دیتے ہیں جو ہمارا جسم اپنے ماحول کے جواب میں کرتا ہے۔

جبلتیں — جبلتوں کی اصلیت بھی بلاشبہ وہی ہے جو اضطرارات کی ہے۔ یہ ساخت کے لحاظ سے نظام عصبی کے ان راستوں کو ظاہر کرتے ہیں جو پہلے ہی سے مقرر و معین ہو چکے ہوتے ہیں اور وظیفہ کے لحاظ سے یہ ان کامیاب موروثی توافقات کے

قائم مقام ہوتے ہیں، جو احول کی ضروریات کے جواب میں صادر ہوتے ہیں۔ جبلتوں اور اضطرارات کے درمیان حد فاصل قایم کرنا ناممکن ہے، اگرچہ بہت سے ماہرین نے اس قسم کے حدود کا تعین کرنے کے لئے بہت سے اصول پیش کئے ہیں۔

بہئیت مجموعی سب سے زیادہ بارآور اور مفید امتیاز سلسلۂ افعال کی غیر شعوری غایت کے وجود و عدم وجود کی بنا پر کیا جاسکتا ہے۔ اگر حرکی فعلیت سادہ ہے، اور اگر یہ کسی موجود فی الخارج مہیج کے جواب میں بغیر شعوری رہنمائی کے صادر ہوتی ہے تو اس کو اضطراری فعل کہنا زیادہ مناسب ہوگا۔ اس کے علاوہ بعض اضطراری افعال بالضرورت غیر شعوری ہوتے ہیں، اور ان کے مقابلہ میں جبلتوں میں اکثر از کم اعلیٰ درجہ کے حیوانات میں ہمیشہ شعور کو دخل ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اضطراری افعال کے مقابلے میں جبلی افعال اعلیٰ دماغی مراکز کے عمل پر زیادہ موقوف ہوتے ہیں۔ اگر اس فعلیت میں بہت سے ایسے افعال شامل ہیں، جن میں سے ہر ایک منفرداً اضافی طور پر بے کار ہے لیکن جو بحیثیت مجموعی نتیجہ کی طرف رہنما ہوتی ہے، مثلاً چڑیوں کے گھونسلا بنانے میں، یا بچے کے دودھ پینے میں، تو اس تمام مجموعے کو جبلی کہنا مرجح ہوگا۔ یہ فرق اصولاً افعال کی ان دونوں قسموں کے وظائف کی ماہیت، اور انکی اضافی نوعیت اور عمومیت وغیرہ پر مبنی ہے لیکن عملاً یہ فرق بظاہر درجہ یا ترکیب کے فرق میں تحویل ہوتا نظر آتا ہے؛ اور بالعموم نظر غائر ڈالنے سے اس میں ان داخلی عضوی حالات کا اختلاف بھی شامل معلوم ہونے لگتا ہے، جو رد اعمال کی ان دونوں صورتوں کو پیدا کرتے ہیں۔ چنانچہ جفت ہونے، یا گھونسلا بنانے کے جبلی افعال کا صادر ہونا زیادہ تر داخلی عضوی تغیرات پر موقوف ہوتا ہے، اور معمولی اضطراری افعال میں ایسا نہیں ہوتا۔ لیکن ہمکو بلا تکلف اس بات کا اعتراف کر لینا چاہیئے کہ اکثر مثالیں اس قسم کی بھی ملتی ہیں، جن میں یہ تمام تفریقات محض اعتباری اور فرضی نظر آتی ہیں۔ لہذا کسی بیان پر بھی بہت زیادہ زور نہیں دیا جاسکتا، اگر کسی بات پر زور دیا جاسکتا ہے تو صرف اس خدمت کی غایت پر جو دونوں افعال جسم کی کرتے ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ہمکو یہ بھی تسلیم کرنا پڑ گیا کہ اسی قسم کی خدمت اور ہزاروں طریقوں سے ہو سکتی ہے اور ہمارے تمام اور یہ کم علم کوششیں ان کے باہمی تعلقات کا استطاف نہیں کر سکتیں۔

جبلتوں کی تقسیم | جبلتیں اس بات میں اضطرارات کے مشابہ ہیں کہ ان میں بھی تجربے کا

وجہ سے تغیرات ہوجاتے ہیں، اور یہ کہ یہ بھی نظامِ عصبی کی ترقی کے مختلف درجوں پر ظاہر ہوتی ہیں جبلتوں پر تجربے کا اثر دو مخالف سمتوں میں ہوتا ہے (۱) اگر جبلت کا پہلا مظہر مضر اور مہلک ثابت ہوتا ہے اور الم یا دہشت کا باعث بنتا ہے، تو وہ جبلت عارضی طور پر، یا استقلالاً، روک دی جاتی ہے چنانچہ مرغی کے بچوں میں انڈے سے نکلنے کے کچھ دیر بعد، ہر چیز پر ٹھونگ مارنے کا جبلی میلان ہوتا ہے اگر اس وقت ان کے سامنے کوئی بدمزہ چیز ڈالدی جائے، تو وہ اس میلان کو روک دیتے ہیں۔ (۲) اس کے برخلاف اگر جبلی فعل کامیاب ثابت ہوتا ہے، اور خوشگوار عضوی نتائج پیدا کرتا ہے تو یہ فوراً رگ و پے میں پیوست ہوکر، عادت بن جاتا ہے۔ لہٰذا ہر اُس جانور میں جس میں حافظہ کی ابتدائی صورت بھی ہوتی ہے، جبلتیں جلدی اپنی اصل اور بالکل کورانہ حیثیت و نوعیت کو زائل کر دیتی ہیں۔ اس قسم کے جانوروں میں جبلی ردِ اعمال کے میلانات شروع ہی میں، گزشتہ نتائج کے عضوی اثرات چھوڑ جاتے ہیں، اور یہی اثرات امتناعی حرکات کا باعث بنتے ہیں، یا عادت کی قسم کے جوابات پیدا کرتے ہیں، جن میں نتیجہ کی کسی غیر واضح اور مبہم طریقے سے پیش بینی ہوتی ہے۔

جبلتوں کا روک دینا ہم نے ابھی کہا ہے کہ جبلتیں نظامِ عصبی کی نشو و نما کے خاص خاص موقعوں پر ظاہر ہوتی ہیں۔ اس کے علاوہ ان کی ایک اور خصوصیت یہ بھی ہوتی ہے کہ اگر انکے ظہور کے وقت ایسے حالات موجود نہ ہوں، جو انکی ترقی میں مدد کریں، اور اس طرح ان کو عادات بنا دیں، تو یہ کمزور اور غائب ہو جاتی ہیں۔ جبلتوں کے مفقود ہو کر نمو میں ظاہر ہونے کی مثالوں سے ہر شخص واقف ہے۔ کتے کا پلا تیر نہیں سکتا، حالانکہ کتے میں یہ قابلیت موجود ہوتی ہے، پرندہ ایک خاص عمر تک پہونچنے سے قبل گھونسلا بنانے کی طرف مائل نہیں ہوتا۔ اسی قسم کی سینکڑوں مثالیں جمع کی جا سکتی ہیں۔ صحیح وقت پر موزوں حالات نہ ہونے کی وجہ سے، جبلت کے ظاہر نہ ہونے کی مثال مرغی کے بچوں میں ملتی ہے۔ یہ شروع شروع میں ہر ایک متحرک چیز کا تعاقب کرتے ہیں۔ اس سے غالباً فطرت کا منشا یہ ہوتا ہے کہ یہ متحرک چیز ان کی ماں ہو، اگر اس قسم کے حالات موجود نہیں ہوتے، جن کی مدد سے یہ جبلت عادت بن جائے، تو، تھوڑے ہی دنوں میں، یہ مردہ ہو جاتی ہے، اور پھر بالعموم دوبارہ اس میں جان نہیں پڑ سکتی۔

جبلت، تجربہ اور عقل۔

گزشتہ بحث میں ہم نے جبلتوں کی خصوصیت تغیر پذیری و تشکل پذیری کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اس کی تائید مزید ان بے شمار مثالوں سے ہوتی ہے، جن میں عقل کی مداخلت، یا غیر مترقبہ اور غیر معمولی ماحول، کی وجہ سے یہ متغیر ہو جاتی ہیں۔ متقدمین کی تصانیف میں ہر جگہ جبلت اور عقل کے تباین پر زور دیا گیا ہے گویا یہ دونوں ایک دوسرے سے بالکل الگ اور مختلف ہیں لیکن زمانہ حال کی دقیق نظری نے ثابت کیا ہے کہ اگرچہ عقل سے وہ تغیرات پیدا ہوتے ہیں، جو ایک فرد خود اپنے گزشتہ تجربے کے مطابق کرتا ہے، اور جبلت ان اختلافات کو ظاہر کرتی ہے، جو قوم و قبیلہ کے تجربات کا نتیجہ ہوتے ہیں، تاہم ان دونوں اجزا میں اکثر بہت گہرے باہمی تعلقات دکھائی دیتے ہیں۔ تمام اعلےٰ درجہ کے حیوانات اور بالخصوص انسان، اس کی شہادت پیش کرتے ہیں۔ اصلیت یہ ہے کہ انسانی جبلتوں کے مطالعہ میں سب سے بڑی اور کڑی مشکل اسی وجہ سے پڑتی ہے کہ عقل فوراً داخل ہو کر، اس فرد کے ذاتی تجربے کے مطابق ان خلقی ردِ اعمال کی شکل و صورت کو مسخ کر دیتی ہے۔

لیکن ادنیٰ درجہ کے حیوانات میں بھی، ذاتی تجربہ جبلی مظاہر کی مخصوص صورتوں پر اثر ڈال کر ان کی رہنمائی کرتا ہے، اگرچہ اس قسم کی اکثر مثالوں میں تیقن کے ساتھ نہیں کہا جا سکتا کہ شعور کس حد تک اور کس طریقے ان کی مدد کرتا ہے۔ اس طریق کار کی توجیہ کچھ ہی ہو، اس میں کلام نہیں ہو سکتا کہ پرندے اور کیڑے، مثلاً شہد کی مکھیاں، بھڑیں، اور چیونٹیاں گھونسلا اور گھر بنانے کے جبلی طریق کار میں، نہایت حیرت انگیز طریقے سے مقامی حالات کے اقتضا کے مطابق، تغیرات کر لیتے ہیں۔ جبلی میلان عام ہوتا ہے نہ کہ خاص مختلف چیزیں اس کا باعث ہو سکتی ہیں۔ لہٰذا اس کو نہایت آسانی سے ماحول کے اختلافات کے مطابق بنایا جا سکتا ہے۔ اس کے برخلاف اکثر جبلتوں کی پیروی نہایت احمقانہ طریقوں سے ہوتی ہے، اور ان خاص حالات میں اس کا ظہور اس خاص فرد کی کامیابی کے لئے مہلک ہوتا ہے۔ چنانچہ بعض کتوں اور گلہریوں کی عادت ہوتی ہے کہ وہ پتھر کے فرش کو کھود کر ہڈیاں وغیرہ گاڑنے کی کوشش کرتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس میں ان کو کامیابی نہیں ہو سکتی۔ اس مثال سے ناقابل ضبط جبلتوں کی عبث کاری ظاہر ہوتی ہے۔ مسٹر اور مسز پیکھم[1]

---

[1] Peckham

کے شہد کی مکھیوں اور بھڑوں کے مشاہدات سے امتحانی موقوں پر جبلتوں کی گمراہی کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں۔ چنانچہ ان کا بیان ہے کہ بھڑ خوراک کو ذخیرہ کرنے کے لئے نہایت احتیاط سے ایک گھر تیار کرتی ہے اور پھر اس کو خالی ہی بند کر دیتی ہے!

اس قسم کے مشاہدات کا ظاہری اور بدیہی مطلب یہی ہے کہ جبلتوں میں جیسی کہ یہ عالم اجسام کی مختلف انواع و اجناس میں ظاہر ہوتی ہیں، ہم ردّ اعمال کی ان گنت مختلف صورتوں سے دوچار ہوتے ہیں اور سب کا بداہتہً ایک ہی سرچشمہ ہوتا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ان میں تغیر پذیری کے اس قدر مواقع ہوتے ہیں کہ ہم نہیں کہہ سکتے کہ یہ جبلت آگے چل کر کون سی صورت اختیار کریگی۔ ان کا شعوری رہنمائی کے تابع فرمان ہونا بھی اسی قدر غیر یقینی ہوتا ہے۔ انسان کے سے ترقی یافتہ نظام عصبی میں ظاہر ہے کہ اس قسم کے جدی میلانات کی ایک بہت بڑی تعداد معلوم کرنے کی امید کی جا سکتی ہے لیکن اس کے ساتھ ہی ہمکو اس کا امیدوار رہنا چاہئے کہ یہ ایسی حرکی فعلیتوں میں مدغم ہونگے، جو ذہن کے زیر تصرف ہیں۔ واقعات سے ہماری ان امیدوں کی تائید و تصدیق ہوتی ہے۔

جبلتوں کی اصلیت

اگرچہ اس بات پر سب متفق ہیں کہ جبلتیں قومی عادات ہوتی ہیں، جو ایک خاص فرد تک ورثہ میں پہونچتی ہیں لیکن ان کے قائم ہونیکے اصلی طریقے کے بارے میں اس وقت تک اختلاف آراء ہے۔ اس وقت زیر بحث مسائل زیادہ تر حیاتیاتی ہیں، اور ظاہر ہے کہ اسی وجہ سے اس سلسلہ میں تمام نظریے ماہرین طبیعیات کی طرف سے پیش کئے گئے ہیں۔ اس وقت تک دو مخالف نظریے زیر بحث رہے ہیں۔ ایک کو "نظریہ عقل مسقوط" کہتے ہیں۔ امریکی ماہر حیاتیات کوپ[1] اس خیال کا موید تھا۔ اس کے مطابق جبلتیں عضوی حیثیت سے مستقل و مستحکم عادات ہیں اور یہ کہ دراصل یہ عقلی توافقی افعال تھیں جن میں ارادے کی عام خصوصیات بھی شامل تھیں۔ ماہرین نفسیات میں وونٹ[2] اسی عقیدے کا پیرو ہے۔ دوسرا نظریہ "نظریہ اضطرار" کہلاتا ہے۔ اس کا اصول مفروضہ یہ ہے کہ جبلتیں دراصل مختلف اضطراری انضباطات کا مجموعہ محض ہیں۔

---

[1] Cope

[2] Wundt

ان کے باقی رہنے کی توجیہ طبعی انتخاب کے عام اصول سے ہوتی ہے یہ مجموعہ ان مجموعات کی بنیاد برانداز کرتا ہے جو بلحاظ نتائج زندگی باقی رکھنے میں مدد نہیں کرتے۔ اس نظریئے کی دو ماتحتی صورتوں کی سپنسر[1] اور وائسمین[2] نے نمائندگی کی ہے۔

پہلے نظریئے پر اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ اس کو تسلیم کرنے سے ہمکو اجسام کی ابتدائی صورتوں میں بہت زیادہ عقل تسلیم کرنی پڑیگی۔ اس کے علاوہ اکتسابی خصوصیات کے توارث کی تائید میں بھی شہادت نہیں ملتی۔ دوسرا نظریہ اس لحاظ سے کمزور ثابت کیا گیا ہے کہ اس سے اس امر کی توجیہ نہیں ہوتی کہ اضطراری حرکات کے مجموعات کس طرح یہ خاص شکل اختیار کرتے ہیں، جب کہ اس سلسلے کی آخری کڑی کی وجہ سے یہ تمام مجموعہ مفید بنتا ہے۔ اِن خیالات میں ایک جدید تبدیلی ماہرین نفسیات میں سے جے۔ ایم بالڈون[3] نے کی ہے۔ اس کو نظریہ عضوی انتخاب کہتے ہیں۔

نظریۂ عضوی انتخاب[4] اس نظریئے کی جان یہ مفروضہ ہے کہ توافق کے امتحانی اور نامکمل افعال بھی ایک نوع کی حیات کو ایسے وقت میں باقی رکھ سکتے ہیں، جب ایک جبلت بحیثیت مجموعی کوئی خاص شکل اختیار کر رہی ہو اور اس طرح اس کے لئے موقعہ ہوتا ہے کہ یہ ساخت اور وظیفہ کی حیثیت سے اس جسم کے رگ و پے میں پیوست ہو جائے۔ یہ تمام عمل شعور کی رہنمائی کے ساتھ اور اس کے بغیر دونوں طرح ہو سکتا ہے۔ اس عقیدے میں اس حقیقت کو تسلیم کیا گیا ہے کہ ایک مرکب و مخلوط جبلت کے رگ و پے میں پیوست ہونے کے لئے بہت زیادہ وقت، اور بہت سی نسلیں، درکار ہو سکتی ہیں، اور

---

[1] Spencer

[2] Weisman

[3] J. M. Baldwin

[4] "عضوی انتخاب" کی اصطلاح "طبعی انتخاب" کی قدیم اصطلاح کے مقابلے میں استعمال ہوتی ہے۔ "طبعی انتخاب" کا تعلق تمام جسم کی بقا یا ہلاکت سے فرض کیا جاتا ہے۔ "عضوی انتخاب" کا اطلاق ان مخصوص توافقی افعال پر ہوتا ہے جو ایک جسم اپنے ماحول کی ضروریات کو پورا کرنے کے لئے کرتا ہے۔ ایک خاص فعل کو نظرانداز کر کے کسی دوسرے کو انتخاب کرنے سے یہ اپنے آپ کو باقی رکھنے اور اپنی اولاد چھوڑ جانے میں کامیاب ہو سکتا ہے۔ (مصنف)

اس پیوستگی کے واقع ہونے کے دوران میں، وہ جسم دشمنوں کا مقابلہ کرنے کے لئے کسی کی مدد کا محتاج ہوتا ہے، یہ مدد اس کو یا تو شعوری اعمال سے ملتی ہے، یا اتفاقی عضویاتی توافقی افعال سے۔ دونوں صورتوں میں اس نوع کی حیات اس عرصہ میں محفوظ رہتی ہے، جب ان جبلت کی تشکیل ہو رہی تھی۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ کسی جبلت کے قائم ہونے کے دوران میں شعوری فعلیتوں کو بلا واسطہ دخل ہو سکتا ہے، اگرچہ یہ گزشتہ شعوری افعال کی عادات کے تجربے سے پیدا نہیں ہوتیں۔ یہ عقیدہ اعتراضات کی بوچھاڑ کو سہ سکتا ہو یا نہ سہ سکتا ہو، اس میں شبہ نہیں، کہ یہ گزشتہ دونوں نظریوں کے مقابلے میں بہت زیادہ صاف اور معنی آفرین ہے۔ اس میں گزشتہ دونوں نظریوں کے اہم اجزا شامل ہیں، اور ان کے خطرات اور خامیوں کو مسترد کر دیا گیا ہے۔ اس میں مفید رد اعمال کی تشکیل میں عقلی کارفرمائی کی گنجائش نکل آتی ہے، اور اس کو یہ بھی فرض نہیں کرنا پڑتا، کہ تمام مفید تطابقات بلحاظ اصلیت عقلی ہوتے ہیں۔ اس کے برخلاف، یہ اس طریقے کا ایک علمی مفروضہ پیش کرتا ہے، جس سے لازمی طور پر اضطراری حرکات ایک دوسری کے ساتھ منسلک ہو کر جبلی رد اعمال کی صورت اختیار کر لیتی ہیں۔

جبلت کا وظیفہ

جبلتوں کی اصلیت کے متعلق ماہرین حیاتیات کے اختلاف کے باوجود ان کے وظیفہ کے متعلق سب کا اتفاق ہے۔ وہ سب کے سب متفق ہو کر اس خیال کو پیش کرتے ہیں کہ جبلتیں دراصل ماحول کے جواب میں ایسے رد اعمال ہیں، جو اس قوم کے نزدیک آب و ہوا اور جغرافیائی مقام کی تمام ضروریات کو پورا کرنے اور دیگر حیوانات کے حملوں سے اپنے آپ کو بچانے کے لئے مفید ثابت ہوئے۔ لہذا انسان میں، جہاں کہیں حقیقی جبلتوں کے اثرات پائے جائیں، تو ہم کو یقین ہونا چاہئے کہ ہم ایسے میلانات سے دوچار ہو رہے ہیں، جو قومی تجربات کو ظاہر کرتے ہیں، اور یہ کہ ہم کو ایسے رد اعمال سے سابقہ پڑ رہا ہے، جو انسان کی ان گنت نسلوں، یا ما قبل انسانی اسلاف نے تنازع للبقا میں کئے تھے۔ ان خیالات کی روشنی میں ہم کو یہ معلوم کر کے حیرت نہ ہونی چاہئے، کہ بعض ایسے رد اعمال باقی رہ گئے ہیں، جو اس وقت ہمارے لئے یا تو بالکل بیکار ہیں، یا کم و بیش مضر ہیں۔ مزید برآں، اپنی جسمانی ساخت کے ترکیب کو مدنظر رکھتے ہوئے، ہم کو اس کی امید ہونی چاہئے کہ ان جبلی رد اعمال میں سے بعض کی اہمیت اور قدر و قیمت ان داخلی عضویاتی تغیرات

کی وجہ سے ہے، جو ان سے پیدا ہوتے ہیں، نہ کہ ان حرکات کے سبب سے جو گرد و پیش کی اشیا پر اثر کرتی ہیں۔ آگے چل کر ان دونوں باتوں کی تصدیق ہوگی۔

باب شانزدہم

اہم انسانی جبلتیں

ردّعمل کی ذاتی اور اکتسابی صورتوں میں امتیاز۔

اب ہم جبلتوں کی عام وسعت اور نوعیت کا معائنہ شروع کرتے ہیں۔ اس بحث کے شروع ہی میں وہ تمام مشکلات درپیش آتی ہیں جن کا ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں، یعنی یہ کہ حقیقی طور پر جبلی اور موروثی ردّ اعمال اور محض عادی یا اکتسابی ردّ اعمال میں امتیاز کرنا۔

خوش قسمتی سے بعض بڑی بڑی اساسی جبلی فعلیتیں اس قسم کی ہیں، جو بچوں سے اس وقت صادر ہوتی ہیں جب ان کو اتنا تجربہ نہیں ہوتا کہ وہ ان کو ارادۃً کریں۔ اس کے علاوہ ردّ اعمال کا ایک کافی بڑا مجموعہ اس قسم کا ہے جو ہم میں سے ہر ایک میں موجود ہوتا ہے۔ اس قسم کے رد اعمال سے ہم معلوم کر لیتے ہیں کہ یہ ذاتی اور غیر اکتسابی ہیں اور یہ کہ ان میں قصدی شعوری رہنمائی کو مطلق دخل نہیں۔ ان اشارات کو مشعل راہ بنانے سے ہم اپنی فہرست مرتب کر سکتے ہیں اور اس فہرست کے عناصر کی تحلیل سے ہم باقی کے جبلی خصائص کو معلوم کر سکتے ہیں۔

ہر ایک صحیح الجسم اور صحیح الدماغ بچے میں غصہ اور خوف، مع مناسب حرکی مظاہر کے، اس وقت سے بہت پہلے ظاہر ہوتے ہیں جب تجربے کی بنا پر ان کو دوسروں میں ان ردّ اعمال کے مشاہدہ کرنے اور ان کی تقلید کرنے کا موقعہ ملتا ہے۔ لہٰذا یہ یقیناً اور بلاشبہ ذاتی ہیں۔ اعتراض ہو سکتا ہے کہ یہ تو جذبی اعمال ہیں نہ کہ جبلی۔ یہ اعتراض پچاس فیصدی صحیح ہے اور پچاس فیصدی غلط۔ غصہ اور خوف فی الواقع جبلتیں بھی ہیں اور جذبات بھی۔ ان میں سے ہر ایک میں کم و بیش مکمل عضوی فعلیتوں کا

ایک سلسلہ ہوتا ہے، اور یہ سب فعلیتیں غیر قصدی اور موروثی قسم کی ہوتی ہیں لیکن ان میں ان حرکی خصوصیات کے ساتھ بالکل معین شعوری مستلزمات بھی ہوتے ہیں۔ اس تمام عمل کے شعوری حصہ کو ہم عام طور پر جذبہ کہتے ہیں۔ جذبات پر ہم کسی اگلے باب میں تفصیلی بحث کرینگے۔ یہاں ہمارے لئے صرف اتنا معلوم کر لینا کافی ہے کہ غصہ کی حالت میں ہماری بھویں سکڑ جاتی ہیں، چہرہ سرخ ہو جاتا ہے، رگیں نمایاں ہو جاتی ہیں، نتھنے پھول جاتے ہیں، لب اوپر کو چڑھ جاتے ہیں، دانت پیسے جاتے ہیں، مٹھیاں بند ہو جاتی ہیں، بدن اکڑ جاتا ہے، اور آواز کرخت ہو جاتی ہے۔ بہت سخت خوف میں چہرہ پر زردی آجاتی ہے، بدن کانپنے لگتا ہے، دل میں تشنج کی سی کیفیت ہوتی ہے، اسہال شروع ہو جاتا ہے، رونگٹے کھڑے ہو جاتے ہیں، ٹھنڈا پسینہ آنے لگتا ہے، منہ خشک ہو جاتا ہے، دم گھٹنے لگتا ہے، آواز میں رعشہ پیدا ہو جاتا ہے، یا گلا بیٹھ جاتا ہے۔ ان کے ساتھ بھاگ جانے کی طرف میلان اور کمزوری کا احساس ہوتا ہے۔ یہ تمام ردّ اعمال بالکل اسی طرح ظاہر ہوتے ہیں، جیسے کہ اور حیوانات کے جبلی ردّ اعمال، یعنے مناسب ہیجات کی موجودگی سے۔ جہاں تک کہ شعور کو ان میں دخل ہوتا ہے ان میں ایک عجیب بات یہ ہے کہ ہم اندھا دھند طریقے سے اپنے آپ کو ایسے شدید ہیجانی بھنور میں گرفتار پاتے ہیں، جو ہم کو بعض افعال کرنے پر مجبور کرتا ہے اور ان افعال کے نتائج سے کم از کم پہلے موقعہ پر ہم بالکل واقف نہیں ہوتے۔

جبلی ردّ اعمال کا فائدہ

اس قسم کے مظاہر پر بجا طور پر تعجب کیا جا سکتا ہے۔ غصہ میں بعض حرکات کا ایک خاص استعمال ہوتا ہے، بشرطیکہ سچ مچ کی لڑائی ضروری یا مطلوب ہو، لیکن خوف کی حالت میں بھاگنے کے میلان کے متعلق خواہ کچھ ہی کہا جائے اس میں شبہ نہیں کہ رعشہ اور لرزہ اس شخص کے لئے بہت ہی بڑے ہتھیار ہیں، جو ایک خطرناک ماحول کا کامیابی کیساتھ جواب دینے کی کوشش کر رہا ہو۔ یہاں اس بات کا اعتراف کر لینا چاہئے کہ جذبی اور جبلی حالتوں میں بعض حرکی جوابات، فائدہ کے لحاظ سے اس وقت تک بالکل ناقابل فہم ہیں۔ بعض دفعہ اس قسم کے افعال کے باقی رہنے کو، جن کا ماحول کی تسخیر میں بظاہر کوئی مصرف نہیں، بلکہ جن کی وجہ سے بعض اوقات اس کام میں کاوٹیں

پیدا ہوتی ہیں، عضویاتی مفاد کی طرف منسوب کرنے کی کوشش کی جاتی ہے خیال یہ ہے کہ ان افعال کی مدد سے مضطرب عضوی حالات میں تعادل یا سکون پیدا ہوتا ہے۔ چنانچہ اسی بنا پر کہا جاتا ہے کہ اوعیہ دموی کے پھیل جانے، غم میں آنسوؤں کے بہنے، اور ہنسی مذاق میں قہقہے سے دماغ میں ان جذبی تجربات کی وجہ سے غیر معمولی دوران خون کے بوجھ کو ہلکا کرنے میں مدد ملتی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ یہ تمام ردّ اعمال موجودہ راستوں میں زائد حرکی تحریک کے انتقال کو ظاہر کرتے ہوں۔ اس مفروضہ سے مختلف افراد میں، اور ایک ہی فرد میں مختلف اوقات میں، ان ردّ اعمال کے اختلاف کی توجیہ بھی ہو سکتی ہے۔ چنانچہ غصّے میں بعض آدمیوں کا چہرہ سُرخ ہو جاتا ہے اور بعض کا زرد۔ اصلیت یہ ہے کہ تمام توجیہات قلت علم کو کم از کم عارضی طور پر چھپانے کے طریقے ہیں۔ لیکن پھر بھی مستند مصنفین بلا چون وچرا اس مفروضہ کو تسلیم کرتے ہیں۔ جس کو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں یعنے یہ کہ موجودہ حالات میں ان کا فائدہ کسی قدر مشتبہ کیوں نہ ہو یہ قومی عادات، جن کو ہم جذبات اور جبلت کہتے ہیں، ردّ عمل کی ان صورتوں کو ظاہر کرتی ہیں جو اس قوم کی گزشتہ تاریخ میں کسی وقت مفید تھیں۔

جبلتوں کے تخلیقی باہمی تعلقات

جس ترتیب اور سلسلہ سے جبلتوں کا یکے بعد دیگرے ظہور ہوتا ہے اس کو صحیح طور پر معلوم کرنا بہت مشکل ہے اور اس مشکل کو حل کرنے سے غالباً بہت فائدہ بھی نہ ہوگا۔ یہ اغلب معلوم ہوتا ہے کہ اکثر جبلتوں کی ابتدائی صورتیں بہت پہلے نمودار ہو جاتی ہیں، اور زیادہ پختہ اور ترقی یافتہ ردّ عمل کے صادر ہونے کے وقت کو بہت دیر تک ملتوی رکھا جاتا ہے۔ ربو[1] نے اس بات کو واضح کر دیا ہے کہ بالعموم وہ جبلی فعلیتیں، جن کو عضویاتی جسم کے باقی رکھنے میں بہت زیادہ دخل ہوتا ہے، مثلاً خوف اور غصہ، بچپن میں سب سے پہلے ظاہر ہوتی ہیں اور بڑھاپے یا ذہنی امراض کے حملوں میں سب سے بعد غائب ہوتی ہیں۔ ان کو اس نے "ابتدائی جذبات" کہا ہے۔ ان کے مقابلے میں زیادہ انفرادی جذبات اور جبلتیں اکثر بہت ترقی یافتہ صورت میں بعد میں نمایاں ہوتی ہیں، چنانچہ ہمدردی بالکل

[1] Ribot

خالص صورت میں، کافی ذہنی ترقی کے بعد شروع ہوتی ہے۔ بعض دفعہ سوال کیا جاتا ہے کہ ہمدردی کو کہاں تک حقیقی طور پر جبلی کہا جا سکتا ہے؟ کیا اس میں عقلی تدبیر و تامل کے نتائج شامل نہیں ہوتے؟ لیکن حقیقت یہ ہے کہ بحیثیت مجموعی اس کے خلقی ہونے میں شبہ کرنے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی، بالخصوص اس لئے کہ یہ بعض حیوانات میں بھی پائی جاتی ہے۔

انسانی جبلتوں کی فہرست اگر ہم مختلف جبلی فعلیتوں کے ظہور کی ترتیب سے قطع نظر کریں، تو انسان کی مندرجہ ذیل جبلتوں پر سب کا اتفاق ہے: خوف، غصہ، شرم، رازجوئی، محبت، جنسی محبت، حسد اور رشک، رقابت، ملنساری، ہمدردی، حیا (؟) کھیل، تقلید، تعمیریت، اخفا، اور اکتسابیت۔

اکثر مصنفین اس فہرست پر شکار کرنے کی جبلت کا اضافہ کرتے ہیں۔ یہ ماننا پڑتا ہے کہ بہت سی قوموں، اور ہر قوم کے بہت سے افراد میں یہ فعلیت جبلی ہی معلوم ہوتی ہے، لیکن دقت یہ ہے کہ اس کے ساتھ گزشتہ تجربے کے اس قدر نتائج شامل ہوتے ہیں، اور اس کا ظہور اس قدر بے قاعدہ ہے کہ اس کو صرف ان جبلتوں میں شمار کیا جا سکتا ہے، جو رفتہ رفتہ غائب اور ختم ہو رہی ہیں۔ چلنے اور بولنے کو بھی اکثر مصنفین اس فہرست میں داخل کرتے ہیں۔ ان کا داخل کیا جانا یا نہ کیا جانا جیسا کہ ہم نے ابھی کہا ہے، طریق و اصول تقسیم پر موقوف ہے۔ ہم ان کو اس معیار کے مطابق مسلسل فعل اضطراری سمجھینگے، جس کو ہم نے اپنی تقسیمات کے لئے اختیار کیا ہے۔ جیمس[1] نے صفائی پسندی کو بھی شامل کیا ہے اور بعض واقعات اس قسم کے ہیں جن سے اس خیال کی انسانوں اور حیوانوں میں تائید بھی ہوتی ہے لیکن یہ زیادہ سے زیادہ ایک ناقص اور گریز پا صفت یا خصوصیت ہوتی ہے۔ اپنی بحث کو مختصر کرنے کی غرض سے ہم اس کو اپنی فہرست سے خارج کرتے ہیں اسی خیال سے ہم ہمدردی اور حیا کو بھی نظر انداز کرتے ہیں۔ ان کے علاوہ ہم ان ابتدائی جبلتوں کو بھی اپنی فہرست میں شامل نہ کرینگے، جن کی بنا پر ماہرین نفسیات

---

[1] James

دعویٰ کرتے ہیں کہ انسان میں، اور حیوانات کے مقابلہ میں، جبلتوں کی تعداد زیادہ ہے۔ ایک بچے کے ہاتھ میں اگر کوئی چیز دی جائے تو وہ لازمی اور حقیقی طور پر جبلی طریقے سے اس کو اتنی طرح استعمال کریگا کہ حیوان نہیں کرسکتا۔ وہ اس کو ہیر پھیر کر دیکھیگا اس کو اپنے منہ میں لے جائیگا، نیچے گرائیگا، نیچے سے اٹھائیگا، زمین پر پٹخیگا، ہتھوڑی سے کوٹے گا وغیرہ وغیرہ۔

اپنی فہرست پر ایک نظر ڈالنے سے یہ بات آئینہ ہوجاتی ہے کہ ہر جبلت کے ساتھ جذبہ موجود ہوتا ہے۔ فہرست کے ایک حصے کا اطلاق افعال پر ہوتا ہے۔ اور اس طرح وہ حصہ جبلتیں کہلاتا ہے۔ اس کے برخلاف دوسرا حصہ براہ راست اُن شعوری حسیات پر دلالت کرتا ہے، جو جذبی تجربات کی مختلف صورتوں کی ممیزات خصوصی ہوا کرتی ہیں۔ تقلید، کھیل، اور تعمیریت مقدم الذکر قسم کی اصطلاح کی مثالیں ہیں، اور خوف، غصہ اور حسد دوسری قسم کی۔ مذکورۂ بالا جبلتوں میں سے ہر ایک پر چند فقروں سے اُن حالات کو معلوم کرنے میں مدد ملیگی، جن میں وہ ظاہر ہوتی ہیں اور ان جسم کی ردّ اعمال کی بالکلیہ خلقی اور غیر اکتسابی حیثیت کا انکشاف ہوگا جو ان میں صادر ہوتے ہیں۔

خوف — خوف کی حالت میں جو جسم کی رد اعمال ہوتے ہیں، ان کو ہم تفصیل کے ساتھ پہلے بیان کرچکے ہیں۔ ان کی خلقی اور غیر اکتسابی حیثیت کا یقین دلانے کے لئے مزید دلائل کی ضرورت نہیں۔ اب صرف یہ بتانا باقی ہے کہ عجیب وغریب چیزیں، نئے مقامات اور بالخصوص اجنبی آدمی، تنہائی، اندھیرا، بعض بعض سیاہ اشیا، شور و غل، خاص کر جب یہ غیر مانوس اور بہت سخت ہو، اور کبھی کبھی روئیں دار چیزیں، بچوں میں خوف کے محرکات ہوتے ہیں۔ بعض افراد میں ان کے علاوہ اور بھی بہت سے محرکات ہوسکتے ہیں۔ بعد میں کسی خطرناک چیز مثلاً آتشزدگی کی موجودگی میں اکثر آدمیوں کو خوف کے ساتھ چکر بھی آنے شروع ہوجاتے ہیں۔ جب ہم اپنے آپ کو بہت بلند مقام پر پاتے ہیں تو ہم کو دہشت ہوتی ہے، اگرچہ ہم کو اچھی طرح معلوم ہوتا ہے کہ جنگلے وغیرہ کی وجہ سے ہم گر نہیں سکتے بعض اشخاص ہر اُس چیز سے خوف زدہ ہوجاتے ہیں، جو کم و بیش مافوق فطرت ہوتی ہے

چنانچہ بعض لوگ بھوت پریت کے قصے سننے کی تاب نہیں رکھتے، اور بہت کم لوگ ایسے ملینگے جو اندھیری رات میں اکیلے قبرستان جائیں اور ان کا خون خشک نہ ہو۔ ہم میں سے ہر ایک کے لئے طوفان میں، خواہ خشکی پر ہو یا سمندر میں، ہوا کی آواز ایک ایسی ذہنی تشویش کا باعث ہوتی ہے جو اس کے اصلی خطرے کے سنجیدہ اور معقول علم کے بالکل نامناسب ہوتی ہے۔ اسی طرح اکثر اشخاص کیلئے بادل کی گرج اور بجلی کی چمک ناقابل ضبط دہشت کا سبب بن جاتی ہے۔ یہ تمام اسباب ہماری قومی جبلتوں پر حاوی ہیں۔ ہمارا ذاتی تجربہ اپنے قشری آلات کے ذریعہ سے اس بیہودگی اور حماقت کو دفع کرنے کی کسی قدر سخت کوشش کیوں نہ کرے، ہمارے ادنیٰ دماغی مراکز اپنی نسلہا النسل کی عادات ترک کرنے سے انکار کر دیتے ہیں، اور اسی وجہ سے ہمکو اچانک معلوم ہوتا ہے کہ ہمارا دل دھڑک رہا ہے، ہمارا تنفس تیز ہو گیا ہے، ہم لرزہ براندام ہیں، اور باوجود کوشش کے ہم ان تمام مظاہر کو روک نہیں سکتے۔

غصہ

غصے کی بہت مختلف صورتیں ہوتی ہیں اور اسی طرح اسکے محرکات بھی بہت سے اور متفرق ہوتے ہیں۔ اگر ہمارے کسی پڑوسی کے ہاں دن رات ہارمونیم بجتا رہتا ہے تو ہم کبیدہ خاطر ہو جاتے ہیں، شریر بچے کی موجودگی سے ہم دق ہوتے ہیں، اپنے دوستوں کی بے التفاتی سے ہم مکدر ہو جاتے ہیں، علانیہ ہتک عزت پر ہم کو غصہ آتا ہے، کسی ناعاقبت اندیش اور خطرناک دشمن کی وجہ سے امٹ نفرت پیدا ہوتی ہے۔ ان تمام حالتوں کے مخصوص ہنگامی مظاہر کے اختلاف کے باوجود ان سب میں ایک مشترک جذبی کیفیت ہوتی ہے اس مشترک جزو کے لیے "غیظ" بہترین نام ہے، اس کے حرکی رد اعمال کی جبلی نوعیت کو واضح کرنے کے لئے ایک بدمزاج اور غصیارے بچے کی حالت پر غور کرنے کے علاوہ کسی اور چیز کی ضرورت نہیں بچپن گزرنے کے بعد مہذب ماحول میں یہ صریحاً ناقابل نفرت جزو اتنا نمایاں نہیں رہتا لیکن اگر ان بندشوں کو ذرا ڈھیلا کر دیا جائے تو یہ پھر اسی شدت و قوت کے ساتھ ظاہر ہو جاتا ہے۔ قوم کا ارتقا اپنی خون ریزی کے لئے بدنام ہوا کرتا ہے لہذا ہر قسم کی نفرت و تاسف کے باوجود ہم کو غیظ و غضب کی حالت میں وحشی انسان کی بہیمانہ حرکات پر تعجب نہ ہونا چاہئے۔ جنگ کے برائے نام مہذب قوائین و ضوابط ان کو مشغول کی نہایت

دلچسپ مثالیں ہیں، جو ایک ذی عقل انسان اسی بہیمیت کی شرم کو انسانیت کے لباس میں چھپانے کے لئے کرتا ہے۔ مروجہ قوانین کی رو سے بچے اور عورتیں قتل نہیں کیے جا سکتے لیکن ان کی بھیڑ بکریوں پر قبضہ کر لینا، ان کے کھیتوں کو لوٹنا اور تباہ کرنا اور ان کے مکانوں کو جلانا اور برباد کرنا اکثر جائز سمجھا جاتا ہے۔

شرم اور ملنساری

یہ متبائن جبلتیں، جن کو ہم نے شرم اور ملنساری کہا ہے، بچوں میں صرف حقیقی طور پر موروثی ہیجانات کی حیثیت ہی سے ظاہر نہیں ہوتیں، بلکہ اکثر اشخاص میں یہ اور عادات پر غلبہ حاصل کرنے کے لئے مدت العمر برسرِ پیکار رہتی ہیں۔ ملنساری انسان کی غولی طبیعت کا ایک مظہر ہے۔ بعض آدمی ایک چھوٹی سی جماعت کی رنگینیت کے لئے مقدر ہوتے ہیں، اور بعض کے لئے بڑے بڑے گروہ بھی کافی نہیں ہوتے۔ لیکن وہ آدمی یا بچہ جو کسی نہ کسی صورت میں خلقتًہ دوسروں کی مصاحبت، ہمدردی، استحسان اور اعتماد کی خواہش نہیں رکھتا، وہ یقیناً فاتر العقل ہے۔ بعض لوگ اس دنیا کی زندگی، اور دنیا میں رہنے والوں کی مصاحبت سے نفرت کے ساتھ منہ موڑ کر خدا، یا اپنے تخیل کی پیدا کردہ کسی ایسی چیز کی مصاحبت کے متمنی ہوتے ہیں، جو ان کے مناسبِ حال اور تسلی بخش ہوتی ہے۔ لیکن اس طرح منہ موڑنا ایسی رفاقت کی ضرورت، اور ایسی صحبت کی تلاش میں ہوتا ہے، جو روح کی ضروریات کے مطابق ہو۔ ملنساری، خواہ یہ کسی صورت میں ہو، انسانیت کی روحِ رواں ہوتی ہے، اور ہر ایک بچہ تنہائی کے تنفر سے اس کے وجود کو ظاہر کرتا ہے۔

جس کیفیت کو ہم بچے میں تنہائی پسندی کہتے ہیں، وہ اصل میں شرم کی جبلت کی کارفرمائی کا نتیجہ ہوتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ انسان میں ان دونوں ہیجانات میں مضطرب تعادل رہتا ہے۔ دوسروں کے افعال و مقاصد کی طرف سے بے اعتقادی اور بے اطمینانی خطرہ و خارشہ کو رفع کرنے کی لازمی شرط ہوا کرتی ہے۔ اس کے برخلاف نوعِ انسانی طبعاً غولی ہے، اور اس کے تمام اکتسابات و کمالات تعاون و تعامل کا نتیجہ ہوتے ہیں، اور نظامِ اجتماعی کا استحکام ان کے لئے لابدی شرط ہوتا ہے۔ ان دونوں جبلتوں کی کشمکش، جس کو ہم اکثر اپنے آپ میں بھی محسوس کرتے ہیں، ہماری ذاتی تنظیم و ترکیب کی خصوصیت نہیں، بلکہ یہ باقیات الصالحات میں سے ہے۔ اس کشمکش

کی جو ہر انسان کے تجربہ کا جزو ہوا کرتی ہے۔
مسکراہٹ اور مخصوص جسمانی وضعیں یا اشارات ملنساری کے طبعی مظاہر ہوتے ہیں۔ ان مظاہر کی خصوصیت امتیازی یہ ہوتی ہے کہ ان میں خصومت یا بد باطنی کے آثار نہیں پائے جاتے۔ مسکراہٹ اور ہنسی کے علاوہ اور ثانوی اشارات بہت جلد محض تقلید کی وجہ سے، مختلف قوموں اور ملکوں کے رسوم وآداب میں غائب ہو جاتے ہیں۔ لیکن بچوں میں کھلی ہوئی آنکھیں، جمی ہوئی نگاہ سیدھے اور اکثر چلتے ہوئے سر کے ساتھ باہیں پھیلا کر دوڑنا ملنساری کی علامت ہوتی ہے۔ شرم کے تمام اشارات اسکے ضد ہوتے ہیں۔ اس میں نگاہ پھری ہوئی ہوتی ہے، ہاتھ اور بازو جسم کے ساتھ متصل ہوتے ہیں، اور عام حالت پیچھے بھاگنے کی سی ہوتی ہے۔ بڑے بچوں اور جوانوں میں خجالت، زبان کی لکنت اور بعض صورتوں میں زبان بندی، اس کے مستلزمات ہوتے ہیں۔ اجنبی، مخدوش، یا محترم آدمی شرم کے معمولی محرکات ہوتے ہیں۔ ردّ عمل کی دونوں قسموں میں حرکات اس وقت مشاہدہ میں آتی ہیں جب ہم شعوری تقلید کے وجود یا اس کی ابتدا، کو فرض نہیں کر سکتے۔ اسی وجہ سے ان کو بلا شک وشبہ جبلّی کہا جا سکتا ہے۔ شرم کے مظاہر کو روکنے میں جو وقت اکثر اشخاص کو ہوتی ہے، اس سے بھی یہی نتیجہ نکلتا ہے۔

ملنساری کے جنسی میلان کی ایک خاص صورت بچوں کی والدین یا انا سے محبت اور ان نازک حسیات میں ملتی ہے، جو ہمارے دوستوں کے ساتھ مخصوص ہوتی ہیں۔ چہرہ کی حالت، آواز کی کیفیت اور پیار کرنے کی سی عام حرکات، اس کے مظاہر ہیں۔ تجربہ کے اثرات کی وجہ سے اس جبلت کی شکل مسخ ہو جاتی ہے، لیکن ایک خلقی ہیجان پر اس کے مبنی ہونے کی کافی داخلی شہادت موجود ہے، اور اس کے حرکی علامات واشارات کے لئے کسی تعلیم وتربیت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ بچپن میں وہ اشخاص اس کے محرک ہوتے ہیں، جن کے، ہم اپنی ضروریات کو پورا کرنے کے لئے، محتاج ہوتے ہیں، لیکن بعد میں وسیع ہو کر ان کھلونوں اور چیزوں سے بھی متعلق ہو سکتی ہے، جو اس بچے کی کائنات میں شامل ہوتے ہیں۔ بالغ العمری میں اس کا تہیج بہت پیچیدہ ہو جاتا ہے، اس کو مختصراً بیان نہیں کیا جا سکتا۔ بالعموم یہ ان تمام

اشخاص و املاک پر حاوی ہوتا ہے جن کو ہم کسی طریقے سے اپنی ذات میں شامل سمجھتے ہیں

رازجوئی اور اخفا

شرم اور ملنساری کی طرح رازجوئی اور اخفا بھی ایک حد تک متبائن ہیجانات ہیں۔ مختلف افراد میں یہ بہت مختلف ہوتے ہیں، لیکن ان کی جبلی نوعیت ہر جگہ نمایاں ہوتی ہے۔ حیوانات میں رازجوئی کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں، چنانچہ شکار کے اکثر طریقوں میں اسی میلان سے فائدہ اٹھایا جاتا ہے۔ وسیع معنوں میں رازجوئی دلچسپی کا دوسرا نام ہے۔ سادہ ترین صورت میں یہ اس کوشش میں ظاہر ہوتی ہے جو ہم میں نادر چیز کی طرف ہوتی ہے۔ بچّے کے لئے ضروری ہے کہ وہ اس بات کا کھوج لگائے کہ ہم کس کام میں مشغول ہیں، اور اگر اس سے سوال کیا جائے کہ اس کو یہ معلوم کرنے کی کیا ضرورت ہے تو اگر وہ جواب دینا چاہے گا، تب بھی کوئی معقول جواب نہ دے سکیگا۔ وہ اپنے ہیجان کی فرمانبرداری کرتا ہے اور کسی اور وجہ کو دریافت کرتا خود بے عقلی کی دلیل ہے۔ اکثر ہم شام کے وقت چمکتی ہوئی اور بارونق دکانوں کی طرف اضطراراً کھنچ جاتے ہیں، اور اگر ہم سے سوال کیا جائے تو ہم اپنے طریق عمل کے متعلق کوئی بیان نہیں دے سکتے۔ اس کے بعد بھی اکثر ہم پھر اسی دکان کی طرف از خود چل پڑتے ہیں، اور جا کر وہی پرانی چیزیں رکھی ہوئی دیکھتے ہیں۔ سرکس اور تھیٹر کے معمولی اشتہار سے پنڈال میں ہزاروں آدمی جمع ہو جاتے ہیں۔ یہ تمام حرکات اسی رازجوئی کی قومی جبلت سے مجبور ہو کر کی جاتی ہیں۔ اس سادہ صورت میں ہوشیاری اور چوکسی، پھٹی ہوئی آنکھیں، کھلا ہوا منہ، کھڑے ہوئے کان، اور ردّعمل کرنے کی تیاری کی سی عام حالت، حرکی مظاہر ہوتے ہیں۔ اس کی زیادہ عقلی صورتوں پر ہم بعد کے کسی باب میں دلچسپی کے عنوان سے بحث کرینگے۔

اخفا کو بعض لوگ جبلت کہنا مناسب نہ سمجھینگے۔ اس کو جبلت ثابت کرنے کے لئے کسی لمبی چوڑی بحث سے کچھ حاصل نہ ہوگا، لیکن شرم کی ایک خاص صورت کے لحاظ سے یہ قابل ذکر ضرور ہے۔ یہ حیوانات کی ان جبلتوں کی ترقی یافتہ صورت معلوم ہوتی ہے، جن سے وہ اپنے آپ کو چھپانے میں کامیاب ہوتے ہیں۔ بعض کیڑے اور پرندے ایسے مقامات میں رہتے ہیں جہاں ان کا ماحول، نباتاتی ہو یا ارضی، خود ان کا ہم رنگ ہوتا ہے۔ اسی طرح اکثر اشخاص اپنی تجویزات

اپنے افعال اور اپنی طبیعت کو خاموشی اور احتیاط کے پس پردہ چھپانے کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ اس ہیجان کو ایسے ذاتی جاہ و منزلت کے باقی رکھنے سے کوئی تعلق نہیں ہے جس کو شعوری طور پر معین کیا گیا ہو۔ معمولی اور غیر اہم باتوں کی شہرت کو دبانا اور اہم باتوں کے اعلان کو روکنا، دونوں اس کے احاطہ اثر میں داخل ہیں۔ سکوت و ضبط ذہنی اس کا ایک عام مظہر ہے، اگرچہ یہ ایک معمہ معلوم ہوتا ہے۔ اس کی غیر معقول ہیجانی حیثیت ہی اس کے جبلی ہونے پر شاہد عادل ہے۔ ہم میں سے اکثر ایک مقررہ اور مسلمہ تجویز کو چھپاتے ہیں، لیکن جس بات کا یہاں ذکر ہو رہا ہے وہ خلقی ہے اور ہر ایک کی طبیعت میں داخل ہے۔ اس چیز یا بات کو چھپانے کی کوئی وجہ نہ ہونے کی صورت میں بھی اس کا اظہار ہوتا ہے۔

اکتسابیت جس جبلت کو ہم نے اکتسابیت کہا ہے وہ گرگٹ کی طرح بہت سے رنگوں اور مختلف حالات میں پائی جاتی ہے۔ اس کی ابتدا غالباً حیوانات کے ذخیرہ کرنے کی عادت سے ہوتی ہے۔ ذاتی ملک و املاک کو تسلیم کرنے کے ابتدائی مظہر کی حیثیت سے یہ خلقی رد عمل میں سے قدیم ترین اور نہایت مثلاً ظلم رد عمل ہے۔ اس صورت میں اس کو عام طور پر بہت مذموم سمجھا جاتا ہے، اور اس کو خود غرضی کے نام سے بدنام کیا جاتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ''ما و شما'' کا امتیاز بچے میں بہت پہلے ظاہر ہوتا ہے، اگرچہ یہ قبل از وقت ظہور ''ما'' پر زور دینے کے لئے ہوتا ہے نہ کہ ''شما'' کو تسلیم کرنے کے لئے۔ اخلاقی حیثیت سے یہ کسی قدر بھی مذموم کیوں نہ ہو، لیکن یہ کسی چیز پر قبضہ کرنے، اس کو اپنے پاس رکھنے اور اس کی حفاظت کرنے کی صورت میں موجود ہر جگہ ہوتا ہے۔ جو چیزیں کہ اس کی محرکات ہوتی ہیں وہ ہنگامی احوال اور اس فرد کی عمر پر موقوف ہوتی ہیں۔ چھوٹے بچے کھلونے جمع کرتے رہیں، جوان کو کتاب جمع کرنے کا خبط ہوتا ہے اور بڈھے زمین جائداد کے قبالوں اور اور ضروری کاغذوں کی حفاظت کرتے ہیں۔ ان میں سے اکثر چیزیں ایسی ہوتی ہیں جو کسی اور شعوری غایت کے لئے جمع کی جاتی ہیں، لیکن ان سب میں ایک جبلی رشتہ ہوتا ہے، جو ان کو مربوط کرکے ایک خلقی طلب ہیجان کا مظہر بنا دیتا ہے۔ بچوں کے ہاتھ پھیلا کر چیزوں کے پکڑنے کی ترقی یافتہ صورت، چہرے کی حالت جس سے بیداری اور

شدید دلچسپی ظاہر ہو رہی ہو اور داخلی عضوی اضطرابات جو اس جوش کے لوازم ہوتے ہیں، اس کے متعین مظاہر ہیں۔ لیکن اس ہیجان کی ابتدا اس قدر مختلف تہیجات سے ہوتی ہے کہ معین اور غیر متغیر علامات بیان نہیں کی جاسکتیں۔ چوری کرنے کا جنون اس جبلت کی مختل صورت ہے۔

رقابت رقابت یا مبارزت کو اکتسابیت سے بہت گہرا تعلق ہے اور بلحاظ اصلیت اس میں اور کھیل اور تقلید میں بہت قریب کا رشتہ ہے۔ غصہ، نفرت، حسد اور رشک میں یہ انتہائی قوت کے ساتھ پائی جاتی ہے۔ کسی ایسے شخص کے کامیاب اکتسابات، جو ہمارے ہمرتبہ ہو، اور جس کی کامیابی کی وجہ سے ہم اوروں کی نظروں میں پست اور ہیچ ہوجائیں، اس کا بدیہی مہیج ہوا کرتے ہیں۔ اگر ایک شخص کسی دفتر میں محرر ہے تو اس کو چپراسی یا وائسرائے کی ترقی سے رقابت کا خیال نہیں آتا۔ لیکن اگر کسی ہمرتبہ محرر کی ترقی ہو تو فوراً رقابت کا ظہور ہوتا ہے۔

ایک چھوٹا سا بچہ ایک بازیگر کے کرتبوں کو دیکھ کر اس کی مہارت کی تعریف کرتا ہے، لیکن اگر اس کا کوئی ہم جماعت اپنی شہرت کے لئے یہی کرتب کرے تو اس کا خون ابلنے لگتا ہے۔ ارادی عضلات کے تعلق سے اس کا کوئی معین مظہر نہیں سوائے اس قوت و توانائی کے جو اس کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔

جیسا کہ ہم نے ابھی کہا ہے، مبارزت بہت جلدی غصے میں بدل جاتی ہے۔ یہ حقیقت ان دونوں کے اس تعلق پر دلالت کرتی ہے جو قوم کے ارتقا کی تاریخ میں یقیناً بہت اہم رہا ہے۔ ادنیٰ درجہ کے حیوانات میں لڑائی سوانح حیات کا ایک مستقل اور اساسی جزو رہی ہے۔ تہذیب و تمدن کے مصلحانہ اثر سے نوع انسانی نے بہت بڑی حد تک یا تو اس جزو کو حیاتِ انسانی سے خارج کر دیا ہے، یا اس کی شکل و صورت کو اس طرح بدل دیا ہے کہ اس کے حیوانی خط و خال چھپ گئے، اور خون ریزی و قتل کی جگہ فاقہ کشی اور غربت نے لے لی، کیونکہ ناکام مقابلہ کا لازمی نتیجہ یہی ہوا کرتا ہے لہذا اگر رقابت آج کل کی زندگی میں لڑائی کے قدیم رجحانات کی قائم مقام ہے، تو اس میں جوش، فتنہ و فساد اور جذبی کشیدگی کے اثرات ہونے چاہئیں، کیونکہ یہی تنازع للبقا کی خصوصیات ممیزہ ہوا کرتی ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اس قسم کے

اثرات بکثرت پائے بھی جاتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مبارزت اس قدر آسانی سے بعض ناگفتہ بہ مظاہر پر ختم ہوتی ہے اور اسی سبب سے وہ شخص اخلاقاً بہت بلند پایہ سمجھا جاتا ہے، جو رقابت محسوس کرتا ہے اور اس کے زیر اثر خلوص اور دوسروں کے احترام کے بلند ترین اخلاقی نصب العین کو ہاتھ سے جانے نہیں دیتا۔

حسد اور رشک طبعی ہیجانات کی حیثیت سے حسد اور رشک میں اس قدر مشابہت ہے کہ ان کا الگ الگ ذکر کرنا بے سود ہے۔ رشک کی اصطلاح کو بالعموم اس حالت کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جب ہم کو دوسروں کے ترفہ اور خوشحالی، اور ان کے ملک واملاک کی طمع ہوتی ہے۔ اس طمع کے ساتھ بعض صورتوں، مثلاً حسد، میں کم وبیش عداوت وخباثت شامل ہوتی ہے۔ حسد کا اطلاق اسی قسم کی حسیت پر ہوتا ہے، جس کا تعلق مزعومہ رقیبوں سے ہوتا ہے، خواہ وہ واقعاً کامیاب ہوں، یا ان کی کامیابی کا اندیشہ ہو۔ حیوانات اور چھوٹے بچوں، دونوں میں حسد موجود ہوتا ہے۔ اس حسیت کے عمق، اور ان حقائق کو دیکھتے ہوئے کوئی شخص اس سے انکار نہیں کر سکتا کہ ان کا بھی قومی اور موروثی سرچشمہ ہے، جس سے یہ پیدا ہوتے ہیں، اس کے مخصوص مظاہر غصہ یا نفرت کے مظاہر کے مشابہ ہوتے ہیں، لیکن بالعموم یہ اتنے شدید نہیں ہوتے۔

جنسی جبلتیں جن ہیجانات کا تعلق ہماری جنس سے ہے وہ بلا شک وشبہ ہمارے تمام ہیجانات میں سب سے زیادہ اہم ہیں۔ جنسی بلوغت کے ساتھ ساتھ ہمارے جسم میں بہت گہرے تغیرات ہوتے ہیں، اور یہ تغیرات تمام جذبی طبیعت کی نمایاں ترقی میں ظاہر ہوتے ہیں۔ اس واقعہ سے ہم اپنے کیرکٹر کی اس خاص قسم کی تبدیلی کی توجیہ کر سکتے ہیں، جو اس وقت ہوتی ہے، اور جس کی وجہ سے بعض صورتوں میں نہایت بلند نصب العین اور بالکل پاک وصاف عادات کی مدت العمر پرستش کی جاتی ہے اور بعض صورتوں میں تمام اخلاقی حالت میں فساد پیدا ہو جاتا ہے اور اس میں پستی آجاتی ہے۔ یہی اخلاقی طوفان اور آشوب کا زمانہ ہوتا ہے، اور اسی میں ہماری اخلاقی حالت بنتی یا بگڑتی ہے۔ مرد اور عورت کے درمیان محبت کی پیدائش اور اس کی ترقی کی کہانی نظموں اور افسانوں میں

اس قدر تفصیل کے ساتھ بیان کی جا چکی ہے کہ یہاں اس کا مجملاً اعادہ کرنا بھی بیکار اور تحصیل حاصل ہوگا۔

والدین کی محبت

اپنی اولاد کے ساتھ والدین کی محبت کا ہیجان بالعموم باپ کے مقابلے میں، ماں میں بہت قوی ہوتا ہے۔ ماں میں یہ بلاشک وشبہ جبلی ہوا کرتا ہے۔ ایام رضاعت اور بچپن میں یہ محبت بہت زیادہ ہوتی ہے، لیکن عام تاریخ انسانیت میں اس کا شمار آخر تک قوی ترین طاقتوں میں ہوتا ہے۔ پیار کرنا، حفاظت کرنا اور بچے کی ضروریات کا خیال رکھنا اس کے مظاہر ہیں۔

کھیل

اب ہم اپنی فہرست کی باقی ماندہ تین جبلتوں، یعنے کھیل، تقلید اور تعمیریت کا ذکر کرتے ہیں۔ ان تینوں کو کسی طرح بھی ہم معنی نہیں کہا جا سکتا۔ لیکن ان کا باہمی تعلق اس قدر گہرا، اور بچے کی ترقی میں یہ مفہوم اس درجہ مشابہ اور اس قدر اہم ہوتا ہے کہ ہم ان پر ایک ساتھ اور ذرا تفصیل سے بحث کرینگے۔ اس کے علاوہ یہ جبلت کی بعض خصوصیات کو بخوبی واضح کرتے ہیں، جن کا گذشتہ باب میں ذکر کیا گیا ہے۔ یہ بلحاظ ان ہیجانات کے جو ان کو پیدا کرتے ہیں، اور بحیثیت ان حرکی ردِّ اعمال کے جو ان میں ظاہر ہوتے ہیں، عام ہوا کرتی ہیں نہ کہ خاص۔ لہٰذا اگر ہم اپنے بیانات کو زیادہ صحیح بنانا چاہتے ہیں تو تقلید کی جبلتیں کھیل کی جبلتیں وغیرہ کہنا چاہئیے نہ کہ کھیل کی جبلت وغیرہ۔ بعینہٖ یہی ان تمام جبلتوں کے متعلق بھی کہا جا سکتا ہے، جن کو ہم بیان کر چکے ہیں۔ لیکن جن حالات میں یہ ردِّ اعمال ظاہر ہوتے ہیں، ان کے اس اختلاف کے باوجود ہم اُن کے خلقی ہونے سے انکار نہیں کر سکتے۔ جبلی افعال بالکل متعین اور میکانکی اضطراری افعال کے ارادی افعال کے متغیر حالات میں منتقل ہونے کو ظاہر کرتے ہیں، دوسرے الفاظ میں جبلی افعال اضطراری اور ارادی افعال کے مابین واقع ہوتے ہیں۔ بعض جبلتیں اضطراری افعال سے قریب ہوتی ہیں۔ اور بعض ارادی افعال سے۔

چھوٹے بچوں میں کھیلنے کا ہیجان ارادی عضلات کے استعمال کے ہیجان کے ہم معنی ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ کھیل کی مروجہ و متداول تعریف میں اس کو

ارادی عضلات کی آزادلذت آفریں اور خود رو فعلیت کہا گیا ہے - اوائل ایام یا سات
برس کی عمر کے بعد سے کھیل کا مقابلہ کام سے کیا جاتا ہے، اور سنجیدگی اور متانت سے
عاری ہونا مقدم الذکر کی خصوصیت بیان کی جاتی ہے - لیکن بہت چھوٹے بچوں کے
نزدیک سنجیدگی اور متانت صرف سوفسطائی مزاج والے اشخاص کے لئے غائب ہوتی ہے
بچوں کے لئے کھلونا ہی "اصلی چیز" ہوا کرتا ہے - اس کے کھیل میں وہ تمام متانت
وسنجیدگی ہوتی ہے، جو وہ اپنی فعلیتوں میں پیدا کر سکتا ہے -
کھیل کے متعلق دو اہم نظریے وہ ہیں جو سپنسر[۱] اور گروس[۲] نے پیش کئے ہیں۔
مقدم الذکر کے نزدیک زائد اور فاضل عضوی توانائی کو خارج کرنے کا ایک طریقہ ہے
موخر الذکر اس کو ایک ہیجانی وظیفہ سمجھتا ہے جس کا مصرف یہ ہے کہ ان فعلیتوں کو پیدا
کرے، جن کی ضرورت اس کو آئندہ زندگی میں پڑنے والی ہے - لہٰذا کھیل کی ان معنوں
میں حیاتیاتی اہمیت یہ ہے کہ یہ اس بچے کو آئندہ زندگی کے لئے تیار کر دیتا ہے -
بجائے اس کے کہ ہم ان دونوں نظریوں میں سے کسی کا انتخاب کریں، ذرا غور و فکر سے
معلوم ہوتا ہے کہ ان میں موافقت پیدا کی جا سکتی ہے، اور یہ کہ یہ دونوں ایک دوسرے
کی تکمیل کرتے ہیں - ہو سکتا ہے کہ کھیلنے کے ہیجان کی قومی اہمیت صرف اس وجہ سے
ہو کہ یہ ایک ایسا موقعہ پیش کرتا ہے، جس میں متطابق حرکات کی وہ تمام صورتیں سیکھی
جا سکتی ہیں، جن کی بالغ العمری میں ضرورت پڑنے والی ہے - ممکن ہے کہ اسی وجہ سے
یہ موروثی شکل میں باقی رہا ہو - لیکن اس کے ساتھ یہ بھی سچ ہو سکتا ہے کہ
ایک خاص وقت پر ظاہر ہونے سے یہ ہیجان فاضل توانائی کے راستے کھول دے - یہ
دونوں کی دونوں توجیہات موزوں معلوم ہوتی ہیں، اور یہ موجودہ قوت حیات اور
کھیل کے ہیجان کے اقدامات کو مناسب تخلیقی اور تاریخی علل سے ملاتی ہیں -

تقلید - اگر ہم کھیل کے ہیجان پر بحالت ترقی غور کریں تو ہم کو معلوم ہوتا
ہے کہ یہ بہت جلد تقلیدی شکل و نمایاں اختیار کر لیتا ہے، اور
کچھ مدت بعد اس قابل ہو جاتا ہے کہ اس کو تعمیری کہا جا سکے۔ کھیل کی طرح

[۱] Spencer [۲] Groos

تقلیدی ردِ اعمال میں بھی بہت سے مدارج یا پہلو معلوم کیے جا سکتے ہیں۔ اس میں شبہ نہیں ہو سکتا کہ تقلید کی ایک خالصۃً جبلی صورت ہوتی ہے، جس میں تقلید کرنے کے شعوری قصد کے بغیر، دوسروں کے افعال کی ممکن صحت کے ساتھ نقل کی جاتی ہے۔ چنانچہ شروع شروع میں بولنے کی فعلیتوں میں ایسا ہی ہوتا ہے۔ ان میں دوسروں کے منہ سے نکلی ہوئی آوازیں، تقریباً اضطراری طور پر تلفظی ردِ اعمال پیدا کرتی ہیں؛ اور یہ ردِ اعمال ہیج کے کم و بیش مشابہ ہوتے ہیں۔ لیکن بعد میں ان آوازوں کی تکرار کرنے کا ایک شعوری قصد ہوتا ہے۔ اسی قسم کی شعوری تقلید چھوٹے بچوں کے تعلیمی عمل کی خصوصیت ہوتی ہے۔ باوجود اس کے کہ تقلید کی یہ قسم اس قدر ارادی ہے، اس کا ذکر یہاں اس لئے مناسب سمجھا گیا کہ (۱) اس میں معمولی بچوں کے ذہنوں کے لئے ایک قسم کی مجبور کن کشش ہوتی ہے، اور (۲) یہ مذکورہ بالا جبلی قسم کی تقلید کے مشابہ ہے۔ ان افعال کو، جو دوسرے شخص کو تقلیدی نظر آتے ہیں لیکن جو تقلید کرنے والے کے لئے لازمی طور پر ایسے نہیں ہوتے "غیر تقلیدی تقلید" کہتے ہیں۔ خالصۃً جبلی تقلید کی ایک صورت جماعات کے افعال میں ملتی ہے، جہاں افراد نہ اپنے آپ کوئی کام شروع کر سکتے ہیں، نہ خود کسی کام کو روک سکتے ہیں، بلکہ ہر فرد نادانستہ طور پر جماعت کے مقاصد کا حامی، اور ان کے ہیجانات کا تابع، ہو جاتا ہے۔ اس قسم کے حالات کو "تشکل پذیر تقلید" کہا گیا ہے۔

تعمیریت — بچپن میں تعمیریت کی اصطلاح سے کھیل کے ایک پہلو کی تخصیص کی جاتی ہے۔ بچوں کی خوشی اس میں ہوتی ہے کہ وہ اپنے کھلونوں سے نئی نئی چیزیں بنائیں۔ اصلی معنوں میں اسی کو تعمیریت کہا جا سکتا ہے اگرچہ والدین اس کو محض کفایت شعاری اور سلیقہ شعاری کے خیال سے "تخریبیت" کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ ایک بچہ کتاب کی جلد توڑ کر اور ورق پھاڑ کر مکان بناتا ہے۔ ممکن ہے کہ اس میں ہم کو تعمیریت کا پہلو نظر نہ آئے، لیکن نفسیاتی حیثیت سے اس میں اسی طرح کا تعمیریت کا حقیقی میلان ہے، جیسا کہ اس بچے کے فعل میں جو سگریٹ کی ڈبیا سے ایک نہایت نفیس اور خوبصورت زیوروں کا بکس بناتا ہے۔ مقدم الذکر بچے کے فعل تعمیری کے نقائص اقتصادی اور اخلاقی ہیں،

نہ کہ نفسیاتی۔ اگر تعمیریت کو ان ارادی فعلیتوں سے الگ کیا جا سکتا ہے، جو خوف، غرور، یا اسی قسم کے جذبات، کے زیر اثر کی جاتی ہیں، تو جوانی میں یہ صناعی اور دستکاری کے ہیجانات سے متعلق ہو جاتی ہے، اور اسی طرح ایک خلقی عقلی دلچسپی کو دست ورزی کی مخصوص صورتوں میں ذاتی مبارزت کے ذریعے سے ظاہر ہونے کا موقعہ مل جاتا ہے۔ تعمیریت کی موخر الذکر قسم کا بہت بڑا حصہ ہیجانی ہوتا ہے، لیکن یہ تجربے کے اثرات سے اس طرح ڈھکا ہوتا ہے کہ اس پر مزید بحث مفید نہ ہوگی۔

کھیل تقلید اور تعمیریت کا تعلق۔

یہ ثابت کرنے کے لئے کہ کھیل، تقلید اور تعمیریت کے ہیجانات ایک دوسرے کے ساتھ غیر منفک طریقے سے ملے ہوئے ہیں، کسی لمبے چوڑے استدلال کی ضرورت نہیں۔ تعمیریت کا ہیجان، اگر پورا نہیں تو زیادہ تر محض کھیل کے ہیجان کے ہم معنی ہے۔ بچوں کے اکثر کھیل تعمیری ہوتے ہیں۔ ایک بچہ لکڑی کے ٹکڑوں سے مکان بناتا ہے۔ وہ بیچارا خود تعمیر میں مصروف ہے، نہ کہ کھیل میں "طفل تسلی" اور موہوم اور فرضی باتیں، بچوں کے شروع شروع کے کھیلوں میں بہت کم ظاہر ہوتی ہیں، تقلید اکثر نام ہوتا ہے مخصوص ردّ اعمال کا جو ایک کھیل میں صادر ہوتے ہیں۔ اکثر کھیلوں کی خوبی اسی تقلید کی خوبی پر موقوف ہوتی ہے تعمیری ہیجانات اکثر اپنے ظہور کے لئے ان نمونوں کے دست نگر ہوتے ہیں، جن کے مطابق بچہ اپنی فعلیتوں کو ڈھالتا ہے۔ چھوٹے بچے کھیل میں بڑے بچوں کا تعاقب کرتے ہیں، اور انکو خود خبر نہیں ہوتی کہ وہ ایسا کیوں کرتے ہیں، ایک بچہ ہتھوڑی اس طریقہ سے استعمال کرتا ہے، جیسا کہ وہ اپنے باپ کو استعمال کرتے دیکھتا ہے، ایک لڑکی اپنی گڑیوں کو نہلاتی ہے، سلاتی ہے، کھانا کھلاتی ہے، بعینہ جس طرح اس کی ماں خود اس کے ساتھ کرتی ہے، اور اسی قسم کی سینکڑوں مثالوں سے ہمارے اوپر کی بیانات کی تائید ہوتی ہے۔ ردّ اعمال کے ان خلقی طریقوں کی ترقی کی طرف ہم ارادی تصرف کی بحث میں عود کرینگے۔ یہاں صرف ان مظاہر کی خلقی عضوی نوعیت کی طرف اشارہ کرنا کافی ہے، ان کے ظاہر ہونے کے اسباب بداہتہً اس جگہ پائے جاتے ہیں، جہاں ایک قوی جسم کے لئے خود رو طور پر، اور خوشگواری کے ساتھ ایسے ردّ اعمال کرنے کا موقعہ ہوتا ہے، جو تصرف اور لیاقت کو ظاہر کرتے ہیں۔

باب ہفدہم

ہیجان کی ماہیت

پچھلے تمام باب میں، جہاں تک ہم نے واقعاتِ شعور پر بحث کی ہے، ہم کو کسی نہ کسی طرح کے ہیجان سے سروکار رہا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ نفسیاتی نقطۂ نظر سے ہیجان ہی بلاشبہ جبلتوں کی جان ہے۔ ان کے باقی ماندہ حصے کو عضویات یا حیاتیات سے تعلق ہے، اور اس حصہ میں سوائے عصبی آلات کے اور کچھ نہیں۔ جبلتوں میں ہیجان کے وجود سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ان میں عضویاتی، حیاتیاتی، اجزاء کے ساتھ نفسیاتی جزو بھی ہوتا ہے۔ اب ہم کو اسی نفسی جزو پر ذرا تفصیل کے ساتھ نگاہ کرنی چاہیے۔

ہیجان اور حرکت روزمرہ کے استعمال میں ہیجان کو تدبر و تامل کی ضد خیال کیا جاتا ہے۔ کسی ہیجان کے زیر اثر کسی کام کرنے کا مطلب یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ کام بغیر سوچے سمجھے، اور اس کو کرنے کے خیال کے آتے ہی، کیا گیا ہے۔ لیکن جس طرح ہم اپنی اس بحث میں آگے بڑھتے جائینگے اسی طرح ہم پر یہ روشن ہوتا جائیگا کہ ارادی فعل میں ہم اپنے ہیجانات کو منتظم کرتے ہیں۔ ان معنوں میں ہیجان اور ارادے کا تباین بالکل صحیح ہے۔ لیکن اس مسئلہ کے اور پہلو بھی ہیں جو اس بیان سے واضح نہیں ہوتے۔

ہم کئی بار مشاہدہ کر چکے ہیں کہ شعور کی تمام صورتیں حرکت میں منتقل ہونے کی طرف مائل ہوتی ہیں، اور اس لحاظ سے تمام احوال شعور بلاشبہ ہیجانی الماہیت ہوتے ہیں۔ اگر کسی ذہنی کیفیت کو آزاد چھوڑ دیا جائے تو یہ فوراً اپنے آپ کو کسی نہ کسی

قسم کی عضلی حرکت میں تحویل کر لیتی ہے۔ یہ بیان جذبات پر بالخصوص صادق آتا ہے بعینہ یہی حال ان احساسی ارتسامات کا ہے جو ہم کو براہ راست حاصل ہوتے ہیں جیسا کہ ہم احساسات اور توجہ کی بحث میں دیکھ چکے ہیں، یہ فوراً حرکی جوابات کے باعث ہوتے ہیں، بشرطیکہ ہم نے ان کی طرف پوری طرح توجہ ہو۔ اسی بیان کا اطلاق اسی قدر صداقت کے ساتھ، تمثالات اور دیگر ان کوائف نفسی پر بھی ہوتا ہے، جو دماغ کے اندر پیدا ہوتے ہیں، لیکن یہاں بھی یہ ضروری ہے کہ ہماری پوری توجہ انکی طرف بھی ہو۔ لہٰذا اگر ہم ان نتائج کی طرف اشارہ کریں، جو احوال ذہنی سے پیدا ہوتے ہیں، تو وہ بھی اس کلیہ سے مستثنیٰ نہیں ہوتے کہ وہ سب کے سب عضلی حرکات کی طرف مائل ہوتے ہیں، اور اس لحاظ سے وہ سب بھی دراصل ہیجانی ہوتے ہیں۔

لیکن اس سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ تمام کوائف ذہنی ان حرکی نتائج کو مساوی طور پر ظاہر کرتے ہیں، یا یہ کہ ان کا ہیجانی جزو بالکل ناقابل تجزیہ ہے۔ حقیقت حال اس کے بالکل برعکس ہے۔ چنانچہ غصے میں حرکات کرنے کا رجحان اس حالت کی نسبت بہت زیادہ نمایاں ہوتا ہے، جب ہم تامل و تفکر کے بعد کسی چیز کا بے دلی سے انتخاب کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ غصہ کی تمام حالت نفسی دوسری حالت کے مقابلے میں بہت شدید ہو سکتی ہے، اور اس لئے ممکن ہے کہ ہم کو ان میلانات کا علم واضح تر ہو۔ لہٰذا یہ ظاہر ہے کہ اگر ہم مشاہدۂ باطن سے کام لیں، تو ہم کو حرکات کے رجحانات میں ہیجانیت کے مختلف درجوں کو تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ یہ ہو سکتا ہے کہ ان رجحانات کا علم بہت واضح اور شدید ہو، جیسا کہ جذبے میں ہوتا ہے، اور یہ بھی بعید از قیاس نہیں، کہ ان رجحانات کا علم اس قدر غیر واضح اور بے معنی ہو کہ ہم اسکے وجود کو محض گزشتہ مباحث و دلائل کی بنا پر فرض کرنے پر مجبور ہوں۔ اس کی مثال اکثر تمثلی اعمال میں ملتی ہے۔

شعوری ہیجان کا ارتقا

مزید برآں اگر ہم ان تغیرات کو معلوم کر لیں، جو فرد کے تجربے کی ترقی کی وجہ سے ہوتے ہیں، تو ہم کو ایک اور اہم فرق کا فوراً علم ہو جاتا ہے۔ جب پہلی پہلی دفعہ کوئی قوی ہیجان متحسس ہوتا ہے تو فرد کا شعور انجام کی طرف سے بالکل بے خبر ہوتا ہے۔

اس کو یہ علم نہیں ہوتا کہ آخر کار کیا ہونے والا ہے۔ اس کو جزوی طور پر نیم میکانکی عضلی حرکات کی وجہ سے ایک غیر معمولی سنسناہٹ، اور ایک گریزاں اضطراب کا وقوف ہوتا ہے۔ لیکن اس وقت اس تجربے کا مفہوم اس کے لئے بالکل قیاسی ہوتا ہے۔ وہ فرد خود اپنے آپ کو اجنبی معلوم کرتا ہے۔ اس بیان کی صداقت کا اندازہ اس طرح ہو سکتا ہے کہ ہم اس زمانے کے بعض عجیب و غریب اور شدید ذہنی اضطراب کو یاد کریں، جب ہم نابالغ تھے۔ ایک بچہ کسی چیز کو پہلی دفعہ دیکھ کر خوف کی وجہ سے چیخ مارتا ہے، بعد میں خود اس کو اپنی اس حرکت پر شرم آتی ہے کیونکہ یہ تجربہ اس کے لئے بالکل نیا تھا۔ جوان آدمی کی سب سے پہلی فریفتگی خود اس کے لئے باعث صد حیرت ہوتی ہے۔ وہ اچانک حیات کے ایسے مجموعے سے واقف ہوتا ہے جو پہلے اس کے لئے غیر موجود تھے۔ لیکن یہ تمام ہیجانات پہلے تجربے کے بعد ہمیشہ کے لئے بدل جاتے ہیں۔ ان کی یہ عجیب و غریب شدت اور قوت حیات باقی رہ سکتی ہے جیسا کہ اکثر ہیجانات میں ہوتا ہے، لیکن ان کی نوعیت رمزی و سری کا ایک حصہ غائب ہو جاتا ہے۔ ہم ان کے مفہوم سے کم از کم اس قدر واقف ہو جاتے ہیں کہ ان افعال کی پیش بینی کر لیتے ہیں، جن کو وہ پیدا کرتے ہیں۔ اس کے بعد سے پھر ان اشیاء کے متعلق جو ان کا باعث ہوتے ہیں، اور ان نتائج کی نسبت جو یہ پیدا کرتے ہیں، ہمارا علم ترقی کرتا ہے۔ لہٰذا یہ ہیجانات زیادہ متغیر ہو جاتے ہیں۔ ان کے معنوں کے علم کی وجہ سے وہ روشن ہو جاتے ہیں، اور ہماری حسیت کی فوریت، اور ردعمل کی طرف ناقابل ضبط رجحان، پہلے اور خالص ردعمل کے بعد ہمیشہ کے لئے غائب ہو جاتا ہے۔ حیات جبلی کا شعوری حصہ نشو و نما اور تجربے کی وجہ سے اسی طرح حقیقی طور پر بدل جاتا ہے، جیسا کہ اس کا خالصۃً حرکی اور عضویاتی حصہ[1]

ہیجان کا شعور ہیجان کی تعریف، بحیثیت ایک ذہنی حقیقت کے، اس طرح کی جا سکتی ہے کہ یہ حرکت کے میلان کا شعور ہے۔ حرکت کے

[1] بعض مصنفین اس قسم کی قومی تحریکات کو "ہیجان" کی بجائے "جبلی حسیت" کہنا مرجح سمجھتے ہیں۔ اس طرح وہ ہیجان کی اصطلاح کو صرف ان احساسی یا تعقلی تحریکات کیلئے مخصوص کر سکتے ہیں جو موروثی الاصل نہیں۔ مصنف

رجحان کی تحریک کسی مہیج کی وجہ سے ہوتی ہے۔ ہیجان میں ہم کو اس مہیج کا بھی علم ہوتا ہے، اگرچہ ہوسکتا ہے کہ ہم کو اس شے کے متعلق بہت زیادہ، یا مطلق، علم نہ ہو جیسا کہ اولی جذبی تجربات میں ہوا کرتا ہے۔ اس کے برخلاف رجحان میں صرف حرکت کرنے کے میلان کا، یا اس شے ہی کا علم ممکن نہیں، جو اس کا باعث ہوتی ہے، بلکہ اس کے علاوہ اس نتیجہ کا بھی وقوف ہوسکتا ہے، جس کی اس ردعمل سے امید کی جاسکتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہیجان لازمی طور پر بہت سے ایسے حالات پر حاوی ہوتا ہے کہ جو بلحاظ ترکیب کے ایک دوسرے سے ایک حد تک مختلف ہوسکتے ہیں۔

اگر ہم یہ مان لیں کہ ہیجان ایک ایسی خصوصیت ہے، جو ذہنی فعلیت کی تمام صورتوں میں پائی جاتی ہے، تو ہم کو یہ بھی تسلیم کرنا پڑیگا کہ اس کی شدت اور اس کے ترکیب کے مختلف درجے ہوتے ہیں، اور یہ کہ یہ مختلف حالات میں ظاہر ہوتی ہے۔ اس قسم کی ایک اور خصوصیت ان تمام ردِ اعمال میں مشاہدے میں آتی ہے، جن کو بالعموم جبلی کہا جاتا ہے۔ ہم ہیجان کی کارفرمائی کو جبلی کہہ سکتے ہیں، اور اس طرح اس کو حرکی رجحانات کے ان مظاہر میں شمار کرسکتے ہیں، جن کا ہم کو وضاحت اور تیقن کے ساتھ شعور ہوتا ہے۔ لیکن یہ ثابت کرنے کیلئے بہت دلائل کی ضرورت نہیں کہ ہم کو اس ردعمل کی ہیجانی نوعیت کا واضح ترین علم اس وقت ہوتا ہے، جب کسی وجہ سے اس کے ظاہر ہونے میں رکاوٹیں پیدا ہوں، یا اس کو ظاہر ہونے سے بالکل روک دیا جائے۔ اس کے علاوہ ایک سرسری مشاہدے سے اس بات کا یقین ہوسکتا ہے کہ یہ ایک کلیہ ہے، جس کا اطلاق ہر جگہ ہوسکتا ہے۔ ہم کو کسی ہیجان کا من حیث الہیجان، اس وقت شعور نہیں ہوسکتا ہے، جب اس قسم کے حالات موجود ہوں، کہ یہ آسانی سے حرکات میں تبدیل ہوجائے۔ اس قسم کے حالات میں ہماری تمام توجہ اس فعل کی غایت، اس کے نتائج اور اس کے ہزاروں لوازم، کی طرف ہوتی ہے۔ لیکن فعل کرنے کا ہیجان، بنفسہ، حقیقی معنوں میں، ہمارے شعور میں اس وقت تک نہیں آتا جب تک کہ کوئی چیز اس ہیجانی حرکت میں مزاحم نہ ہو۔ اس وقت ہم کو فوراً تنے ہوئے عضلات اور رُکے ہوئے فعل کا علم ہوجاتا ہے۔ اسی حالت میں ہم کو ہیجان کا حقیقی شعور ہوتا ہے۔ یہ شعور ان ترقی پذیر اور ابتدائی حرکات کے ذریعہ سے ہوتا ہے

جن کو اس بیان نے پیدا کیا ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ ہمارے ہیجانی میلانات میں بہت کم ایسے ہوتے ہیں، جن کو آزادانہ طور پر اور بے روک ٹوک ظاہر ہونے کا موقعہ ملتا ہے۔ لیکن اگر وہ اس طرح ظاہر ہو جائیں، تو اس ہیجان کا شعور، من حیث الہیجان، نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا یہاں بھی ہم کو ان واقعات کے مستثنیات نہیں ملتے، جن پر ہم نے کتاب کے شروع کے حصے میں اکثر زور دیا ہے، یعنے یہ کہ شعور اس وقت پیدا ہوتا ہے، جب توافق و انضباط کے خالصۃً عضویاتی آلات میں کسی نہ کسی قسم کی رکاوٹ ہوتی ہے۔

ہیجانات کی تقسیم

ہیجانات کو مختلف طریقوں سے تقسیم کیا گیا ہے۔ چنانچہ ٹچنر[1] کے نزدیک بعض ہیجانات اشیار کی طرف جانے کے ہوتے ہیں، اور بعض ان سے دور بھاگنے کے۔ اسی طرح بعض ہیجانات فردی یا موضوعی ہوتے ہیں، اور بعض عمرانی یا معروضی۔ پرندوں کے بچوں کو جوگا دینے کے ہیجانات موضوعی اور اشیار کی طرف جانے کے ہیجانات کی مثالیں ہیں، اور اپنی حفاظت کرنے کا ہیجان موضوعی اور اشیار سے دور بھاگنے کے ہیجانات کی۔ اس نے معروضی ہیجانات کے تین مدارج مقرر کیے ہیں: (۱) جنسی ہیجانات، کشش، اور نفرت، (۲) والدینی ہیجانات، محبت، اور اخراج اور (۳) قبائلی ہیجانات، دوستی اور دشمنی۔ ظاہر ہے کہ یہ مختلف قسمیں ایک دوسری میں داخل ہیں، لیکن ان کی اہمیت ان کی عام معنی خیزی کی وجہ سے ہے۔

ہیجانات بحیثیت موروثی اور فردی ہونے کے

ہیجانات کی ان مختلف صورتوں کے ایک اور فرق پر بھی بحث کرنا باقی ہے، جن کو ہم گزشتہ باب میں بیان کر چکے ہیں۔ ان میں سے بعض تقریباً ہر انسان میں حرکت کی معیّن صورتوں میں ظاہر ہوتی ہیں۔ ان کو حقیقی معنوں میں جبلی کہا جا سکتا ہے۔ خوف و غصہ اور اسی قسم کی اور کیفیتیں ان کی مثالیں ہیں۔ بعض ہیجانات عام تو ہوتے ہیں، لیکن گزشتہ صنف کے مقابلہ میں ان کا ظہور کم یکساں ہوتا ہے۔ یہ اپنے آپ کو

[1] Titchener

مختلف اور متغیر مظاہر میں آشکارا کرتے ہیں کھیل، تقلید کی بعض صورتوں، والدین کی محبت وغیرہ کے رد اعمال اسی قسم میں داخل ہیں۔ ہیجانات کی ان دونوں صنفوں سے اُن کے قومی الاصل ہونے کی کافی شہادت ملتی ہے، لیکن پہلی صنف بداہۃً زیادہ مستقل ہوتی ہے، اور جسم میں اس کے نقوش زیادہ گہرے ہوتے ہیں۔ ہیجانی افعال کی ان دونوں صنفوں (جن میں سے پہلی کو اصلی معنوں میں جبلی کہا جاتا ہے اگرچہ دونوں میں قومی تجربہ کو بہت اہمیت ہوتی ہے) کے مقابلہ میں احساسات، امثال، تصدیقات اور حسیات کی شعوری فعلیتیں ہوتی ہیں۔ یہ بھی، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، ہیجانی ہوتی ہیں، اسی کی وجہ سے حرکت کے ساتھ ان کے تعلقات واضح ہوتے ہیں۔ لیکن شعور کی یہ موخرالذکر صورتیں اُن اعمال کو ظاہر کرتی، جن کے ذریعے سے قومی میراث کی بنا پر فرد وہ ردّ اعمال کرتا ہے، جن سے وہ اپنے آپ کو ماحول کے موافق بناتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ عضویاتی اور نفسیاتی حیثیت سے اصلی تباین وتخالف ہیجانات کی ان دو صورتوں میں ہوتا ہے جن میں سے ایک موروثی اور حقیقی عصبی ساخت پر مبنی ہوتی ہے، اس کے مقابلے میں دوسری فردی اور زیادہ شخصی رجحان کا عکس ہوتا ہے۔ ان میں سے پہلا جزو قدامت اور قومی عادت کو ظاہر کرتا ہے، اور دوسرا فردی اختلاف اور ترقی کو۔

باب ہیژدہم

جذبے کی ماہیت

جذبے اور جبلت کا فرق۔ گزشتہ مباحث میں ہم دو دفعہ جذبہ سے واقف ہو چکے ہیں، پہلے حسیت کی بحث میں اور پھر جبلت کے مطالعہ میں لیکن ذہنی تجربے کی اس صورت کی خصوصیات کو صحت کے ساتھ معلوم کرنا، اور شعوری زندگی میں اس کی وظیفی اہمیت کو خاص طور پر واضح کرنا باقی ہے۔ اس کی عصبی بنا پر بحث کرنے کی ضرورت نہیں، کیونکہ اس ضمن میں جو کچھ کہا جا سکتا تھا وہ کہا جا چکا، لیکن نظام خود اختیاری کی اہم کار فرمائی پر زور دینا لازمی ہے، اور یہ جس طرح ہم آگے بڑھتے جائینگے واضح ہوتا جائیگا۔

جس رنگ میں جذبہ اور جبلت انسان میں ظاہر ہوتے ہیں، اس لحاظ سے اگرچہ یہ نفسی طبیعی اعمال ہیں، لیکن "جبلت" کی اصطلاح زیادہ تر عضویاتی مظاہر پر دلالت کرتی ہے، اور "جذبہ" کی اصطلاح نفسیاتی مظاہر پر۔ یہ بات جیمس کے اس قول سے واضح ہوتی ہے کہ "ماحول کی کسی شے کی موجودگی میں مخصوص طریقہ سے تحسس کے میلان کا نام جذبہ، اور فعل کرنے کے میلان کا نام جبلت ہے"۔ لہذا ماہرین نفسیات کی حیثیت سے ہم ان موروثی حسیات کی نمایاں خصوصیات کو بیان کرنے پر مجبور ہیں جو جبلی فعلیتوں کے ساتھ موجود ہوتی ہیں۔ گزشتہ باب میں ہم نے کہا ہے کہ ہیجان ہر جبلت میں موجود ہوتا ہے، وہیں ہم نے بعض ان تغیرات کا ذکر بھی کیا ہے، جو ہیجانی حسیات میں ہوا کرتے ہیں۔ اب ہم کو جذبے کی نفسی حالت کی بعض مساوی طور پر اہم خصوصیات کی طرف توجہ کرنی چاہئیے۔

جب ہم اپنے آپ کو کسی قوی جذبے، مثلاً خوف و غصہ یا غم کی گرفت میں پاتے ہیں، تو ہم اس مجموعی تجربے کو اس چیز کی طرف منسوب کرتے ہیں، جس کو ہم اس کی علت کہتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ ہم کو بجلی سے ڈر لگتا ہے، ہم کو اپنے دشمن پر غصہ آتا ہے، اور اپنے عزیز دوست کی وفات پر رنج ہوتا ہے۔ اس طرح سے ہم طبعاً جذبے کو اس کے قریب ترین محرک کے شعور کے ساتھ ملائے دیتے ہیں۔ اسی وجہ سے ان تجربات کی حقیقی نفسیاتی ترکیب کو معلوم نہیں کیا جا سکتا۔ ہم کو دو ہمعصر ماہرین نفسیات جیمس و لنگ[1] کی تیز فہمی جزورسی اور زیرکی کا ممنون ہونا چاہئے کہ اب ہم پہلے کی نسبت زیادہ صحت کے ساتھ بعض ان نفسی حالات کو بیان کر سکتے ہیں، جو شعور کے ان احوال کے لئے موزوں ہوتے ہیں۔ یہ بعض عضویاتی اعمال پر منحصر ہوتے ہیں۔

جذبے کی عضویاتی لوازم۔

ہم ایک ایسے شخص کی مثال لیتے ہیں، جس کو طوفان باد و باران سے بہت ڈر لگتا ہے۔ اس قسم کا شخص خوفناک سیاہ بادلوں کی شکل ہی دیکھ کر لرزہ براندام ہو جاتا ہے؛ اور جب طوفان آ ہی جاتا ہے تو بادل کی ہر ایک گرج اور بجلی کی ہر ایک چمک، اس کے سمند خوف کے لئے تازیانے کا کام کرتی ہے۔ ایسی حالتوں کے ذہنی تجربے کو بیان کرنے میں خوف کو براہ راست بادلوں کے ادراک، اور بجلی اور گرج کے مختلف ادراکات کے ساتھ متعلق کیا جاتا ہے۔ خیال یہ ہے کہ محض ادراک اس جذبے کو فوراً برانگیختہ کرنے کیلئے کافی ہے، اور اس کے لئے جذبۂ خوف کی شناخت کی ضرورت نہیں۔ خوف کے بعد بہت سے حرکی رد اعمال، مثلاً رعشہ و لرزہ، رنگت کا زرد پڑ جانا، اختلاج قلب وغیرہ بیان کئے جاتے ہیں، جو گویا اس کے مظاہر ہوتے ہیں۔ اب اس میں شبہ کی گنجائش نہیں کہ مذکورہ بالا ادراکات ان اشیاء کے ادراکات ہوتے ہیں، جن کو ہم فوراً دہشت انگیز سمجھتے ہیں لیکن جیمس اور لنگ نے بہت سی مثالوں سے یہ ثابت کیا ہے کہ یہ تمام حرکی فعلیتیں اس جذبی تہیج کے ادراک کے فوراً بعد اضطراری طور پر صادر ہوتی ہیں۔ یہ عضلی رد اعمال لازمی طور پر فوراً درآیندہ عصبی تموجات

[1] Lange

پیدا کرتے ہیں، اور یہ تہیجات احساسی اور تاثری اضطرابات کا باعث ہوتی ہیں، جن کی اطلاع شعور کو ہوتی ہے جیمس ولینگ کا خیال ہے کہ اگر ہم خود اپنے اس قسم کے تجربات پر ٹھنڈے دل سے غور کریں، تو معلوم ہو جائیگا کہ خوف کا جذبہ ایک شعوری حالت ہے، اور یہ حرکی رد اعمال اس کے لازمی اور غیر منفک اجزا ہیں، ہو سکتا ہے کہ ایک چیز کو ہم دیکھیں، اور یہ بھی معلوم کر لیں کہ یہ خطرناک اور مخدوش ہے، لیکن اس کے باوجود ہم پر اسکا کوئی اثر نہ ہو۔ ہم کو اس چیز سے اس وقت تک ڈر نہیں لگتا، جب تک کہ بعض ایسے حرکی رد اعمال صادر نہیں ہوتے، جو خوف کے ساتھ مخصوص ہیں۔ چڑیا خانوں کے ملازموں، پولیس کے آدمیوں، اور فوج کے سپاہیوں کو اس قسم کے اکثر تجربات ہوتے ہیں۔ اگر دل کی حرکت میں کسی قسم کا اختلال و اضطراب نہیں ہوا، اگر جسم کے مختلف حصوں میں خون کی تقسیم میں کسی قسم کا نمایاں فرق نہیں پڑا، اگر تنفس حسب سابق جاری ہے، اگر ہم لرزہ براندام نہیں ہیں، تو وہ موقعہ و محل کسی قدر مخدوش کیوں نہ ہو، اور ہمکو اس کے خطرے دخدشے کا کسی قدر واضح علم کیوں نہ ہو جائے، ہم پر خوف کا جذبہ طاری نہیں ہو سکتا۔ لہذا یہ حرکات، جن کو عرف عام میں جذبے کے مظاہر کہا جاتا ہے محض مظاہری نہیں، بلکہ یہ لازمی اور ضروری اجزا ہیں، جو اس نفسی حالت کو پیدا کرنے میں مدد کرتے ہیں جس کو ہم جبکہ ہم کو اس کا تجربہ ہوتا ہے، اصلی اور حقیقی جذبہ کہتے ہیں[1]۔

---

[1] بعض مصنفین اور علما و حیاتین اس نظریے کو تسلیم نہیں کرتے۔ انھوں نے بعض حیوانات پر عمل جراحی کر کے عضوی حصہ کے عضوی تہیجات کو قشر تک پہونچنے سے روکا انھوں نے حیوانات پر تجربات کر کے یہ ثابت کیا کہ یہ حیوانات بھی فی الواقع جذبات سے اسی طرح متاثر ہوتے ہیں جیسے کہ صحیح و سالم حیوانات ہوا کرتے ہیں، حالانکہ اگر جیمس ولینگ کا نظریہ صحیح ہے تو ان پر کسی قسم کا کوئی جذبہ طاری نہ ہونا چاہیے تھا۔ اسی طرح بعض دفعہ کسی مرض کی وجہ سے انسان کا قشر بھی عضوی احساسات کو وصول نہیں کرتا، لیکن باوجود اس کے ان کے جذبات میں کوئی اختلال واقع نہیں ہوتا۔ یہاں اتنی گنجائش نہیں کہ ہم اس مسئلہ پر مفصل بحث کریں۔ مصنف کی رائے میں ان معترضین نے بعض اہم باتوں کو نظر انداز کر دیا ہے مثلاً وہ یہ بھول گئے کہ ان حیوانات یا انسانوں میں اعمال حافظہ کے اثرات بھی ہو سکتے ہیں، اور ان ہی کی وجہ سے جذبات ان میں باقی رہتے ہیں، اسی طرح کی اور باتیں بھی ہیں جنکو ہم بیان نہیں کر سکتے۔ اسوقت تک جو شہادتیں اس نظریہ کو توڑنے کیلیے پیش کی گئی ہیں، وہ تائیدی شہادتوں کے مقابلے میں ہیچ ہیں۔ اسی لیے ہم صرف چند خلاف مثالوں کی بنا پر اس خیال سے دست بردار نہیں ہو سکتے (مصنف)

جذبۂ خوف کی نفسیاتی ترکیب تمام ان قوی جذبات کی نفسیاتی ترکیب کا نمونہ ہے، جن کا ہم خود اپنی حالت میں مشاہدہ کرسکتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک میں جذبی ہیج کا پیدا کردہ عضوی انعکاس شعور میں داخل ہوکر اس کو جذبے کے مخصوص رنگ میں رنگ دیتا ہے، اور اسی رنگ کی وجہ سے اس میں اور ذہنی فعلیتوں کی اور صورتوں میں امتیاز کیا جاتا ہے۔ غصہ میں بالعموم تنفس مختل ہوجاتا ہے، دوران خون میں باقاعدگی نہیں رہتی، اور اکثر ارادی عضلات، مثلاً ہاتھ یا چہرے کے کشیدہ اور سخت ہوجاتے ہیں، ان عضلی حرکات کی اطلاع بالضرورت شعور کی کیفیت میں تغیرات کے ذریعہ سے ہوتی ہے۔ غم میں عضلی حالت غصہ کی عضلی حالت سے مختلف ہوتی ہے۔ اس میں نظام عصبی کے بڑے حصے کی حرکی قوت میں کمی آجاتی ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی شعوری حالت میں بھی لازمی ردعمل ہوتا ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ جذبہ کم از کم ان عضوی فعلیتوں کے لحاظ سے، بہت پیچیدہ عمل ہوتا ہے جو اس کو پیدا کرتی ہیں۔ جذبات میں ہم کو جذبی اشیا کا صرف ایسا علم نہیں ہوتا، جیسا کہ ادراکی یا تمثلی اعمال میں ہوا کرتا ہے، بلکہ اس کے علاوہ ہم احساسی اور تاثری عناصر کے ایسے مجموعے سے مغلوب بھی ہوجاتے ہیں، جو ہمارے نظام عضلات کے داخلی عضوی فعلیتوں کا نتیجہ ہوتا ہے۔ حسیت کی بحث میں ہم نے تاثری اجزا کے نمایاں ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اس کو بڑی حد تک تنفس، دوران خون اور عمل انہضام کے عضلات کی فوق طبیعی یا تحت طبیعی فعلیتوں کی طرف منسوب کیا جاسکتا ہے۔ ہمارا یہ قول یاد ہوگا کہ اکثر حالات میں ہم ان اعمال سے بالکل بے خبر ہوتے ہیں۔ صرف ایک گونہ غیر معمولی حالات، یعنے تہیج کی واضح صورت، میں یہ مداخلت کرتے ہیں۔ لیکن ہم یہ بھی کہہ چکے ہیں کہ اس قسم کے حالات تاہم وہ حالات ہوتے ہیں جن سے کیفیت تاثری ہمیشہ متعلق ہوتی ہے۔ اس سے ہم کو معلوم ہوجاتا ہے کہ کیا وجہ ہے کہ جذبات میں کیفیت تاثری بھی نمایاں ہوتی ہے۔

ایک اعتراض کا جواب

اس پر کہا جاتا ہے کہ جذبی حالت نفس میں عضوی فعلیتوں کے متعلق ہمارا گزشتہ بیان کسی قدر صحیح کیوں نہ ہو، لیکن یہ کہنا یقیناً غلط ہے کہ ہم کو اپنی ذات جسمانی کے ان وظائف کا صریحی شعور ہوتا ہے، کیونکہ خیال یہ ہے کہ ہمارا شعور جذبے کے معروض میں مصروف ہوتا ہے۔ ہم آنے والی مصیبت سے مبہوت و مسحور ہوجاتے ہیں ہم کو اپنی سدھ بدھ نہیں رہتی اور ہمارے اوسان خطا ہوجاتے ہیں

جسمانی حرکات وہ کیفیات ہوتی ہیں جن کی ہم کو بہت زیادہ یا مطلق ذہنی اطلاع نہیں ہوتی۔ لہذا جذبے کو یہ حرکی فعلیتوں میں کسیقدر الجھا ہوا ثابت کیوں نہ ہو ان حرکات کے شعور پر مشتمل نہیں گردانا جاسکتا۔ یہ اعتراض اس اصول کی غلط فہمی پر مبنی ہے جسکی ہم نے اس باب میں تائید کی ہے۔ ہمارا یہ مطلب یہ نہیں کہ خوف کا جذبہ کسی مہیّج شئے مثلاً سانپ کے شعور دھڑکتے ہوئے دل کے شعور اور کانپتے ہوئے اعصاب کے شعور کا مجموعہ ہے مطلب صرف اسقدر ہے کہ سانپ کا شعور ان تمام احشائی فعلیتوں سے متغیر ہوجاتا ہے جو اسوقت جاری ہوتی ہیں۔ اول تو ہر ادراک میں ایسا ہی ہوا کرتا ہے اگرچہ ہم اسکو معلوم نہیں کرتے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ ان موقعوں پر جو حرکی فعلیتیں واقع ہوتی ہیں وہ مخصوص اور ایک حد تک معیّن ہوتی ہیں۔ اس وجہ سے یہ ہر احساس اور ادراک کی فعل میں معیّن و مقرّر نفسی ماحول پیدا کرتی ہیں جس سے ہم کو اس مہیّج چیز کا علم ہورہا ہے۔ عضویات کے نقطۂ نظر سے اسکو اس طرح بیان کیا جائیگا کہ مخی قشر ایک آئینہ ہے جس میں جسم کے مختلف حالتوں کا عکس پڑتا ہے۔ اب جذبی مہیجات مخصوص اور تقریباً مستقل ردِ اعمال پیدا کرتے ہیں ان ردِ اعمال کا عکس بھی اسی آئینہ میں پڑتا ہے یعنے مخی قشر میں ان ردِ اعمال کی وجہ سے تغیرات ہوتے ہیں لہذا اگر ہماری توجہ کسی معلومہ جذبے کی معروض کی طرف لگی ہوئی ہو تب بھی مجموعی ذہنی حالت اسی طرح موروثی حرکی اضطرابات کے احساسی نتائج سے پیدا ہوتی ہے جیسے کہ وہ مخصوص احساسی فعلیت جس سے کہ اس شئے کا علم ہوتا ہے۔ ان ہی حرکی اضطرابات کو ہمیں نے جذبی مہیّج کا مخصوص "حاشیہ" کہا ہے۔

جذبے میں حافظہ کے اثرات

اگر جذبہ ان عضوی احساسی اجزا سے مرکب ہوتا ہے تو ان کی وجہ سے ہمارے حافظے میں بھی تغیرات ہونے چاہئیں، اور کسی نئے جذبی مہیّج کا تجربہ کرتے وقت ان گزشتہ عضوی اثرات کا احیا کرنے کا رجحان بھی ہونا چاہئے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ جذبی اشیاء نسبتہً بہت کم براہ راست حرکی ردِ اعمال پیدا کرتی ہوں لیکن اسکے باوجود وہ ذہنی احوال عیاں ہوجاتے ہیں جو گزشتہ عضوی تحریک کے حفظی اثرات کے ساتھ مخصوص ہوتے ہیں۔ اس قسم کے مفروضہ سے اکثر ان معتدل جذبات نیز نام نہاد کے جذبات جمالیہ کی ترکیب کی معقول توجیہ ہوسکتی ہے جن میں عضوی اضطرابات کو معلوم کرنا اکثر دشوار ہوتا ہے۔

جذبات کی تقسیم

جذبات کو بہت طرح سے تقسیم کیا گیا ہے لیکن یہاں ہم صرف ایک کا ذکر

کرینگے، کیونکہ اوروں سے جذبی حالات کی اصلی ماہیت واضح نہیں ہوئی، اگرچہ جو تقسیم سے ہم اسوقت بیان کرنے والے ہیں، وہ بھی خاص طور پر بارآور ثابت نہیں ہوئی۔ جذبات کو دو قسموں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ اول جذبات اولیہ۔ ان میں نہ گزشتہ جذبی تجربات شامل نہیں ہوتے جن پر یہ مبنی ہوتے ہیں۔ دوم جذبات ثانویہ یا مشتقہ ان میں اس قسم کا گزشتہ تجربہ شامل ہوتا ہے۔ غصہ و خوف پہلی قسم کی مثالیں ہیں؛ اور تاسف اور رحم کی بعض صورتیں دوسری قسم کی۔ ہم کسی کی رنجیدہ اور غمگین حالت پر اسوقت تک رحم نہیں کھا سکتے جب تک کہ خود ہم پر یہ حالت نہ گزری ہو۔ اطمینان بھی بالعموم اسی طرح کا ہوتا ہے۔ جس فرق پر یہ تقسیم مبنی ہے وہ بداہتہً تخلیقی ہے، اور ہمارے جذبات میں تجربے کی کارفرمائی میں اختلاف پر دال ہونے کی حیثیت سے یہ مفید بھی ہے۔

یہاں نام نہاد کے نقلی جذبات کا ذکر کرنا بھی بے محل نہ ہوگا۔ اس اصطلاح کا اطلاق ان ذہنی احوال پر ہوتا ہے، جو فنون کی اختراعات وایجادات، بالخصوص ڈراما اور ادبیات، سے پیدا ہوتی ہیں۔ اگر کوئی شخص ایک عمدہ اور دلچسپ ناول میں منہمک ہوجائے تو وہ ہیرو اور ہیروین کے مصائب سے بہت متاثر ہوتا ہے۔ لیکن وہ بھی رنج وغم تاسف کے یہ جذبات ان حقیقی جذبات سے بہت مختلف ہوتے ہیں، جو اس شخص پر خود اپنے مصائب سے طاری ہوتے ہیں۔ ہوسکتا ہے کہ ہم خلوص نیت و دل کے ساتھ اس ناول کے افراد کی حالت پر غم کھائیں، لیکن بالعموم یہ خود اپنے غم کے مقابلے میں بہت ضعیف ہوتا ہے۔ اکثر بلغمی مزاج آدمیوں میں اس غم کے ان خارجی مظاہر کو معلوم کرنا بھی دشوار ہوتا ہے، جن سے ہم اس حالت میں واقف ہوتے ہیں، جب یہ جذبہ حقیقی واقعات سے پیدا ہوا ہو۔ وسیع معنوں میں یہ نقلی جذبات ان اصلی جذبات کی ضعیف صورتیں ہوتی ہیں، جنکی وہ نقل ہوتے ہیں؛ لیکن ان کی بہت سی خصوصیات ہیں، مثلاً یہ بعض اوقات خوشگوار ہوتے ہیں، حالانکہ اصل جذبات ناگواری پیدا کرتے ہیں۔

جذبے کی اہمیت اب ہم کو حیات جذبی کی مخصوص اہمیت کو معلوم کرنا چاہئے، اور زبحد امکان اس کی خصوصیات کے اسباب دریافت کرنا چاہئیں۔ ظاہر ہے کہ جذبے میں ہم کو ایسی حالت سے سابقہ پڑتا ہے جس میں وقتاً فوقتاً شعور غیر معمولی طور پر شدید ہوجاتا ہے۔ کیا ہم کو اس کی اصلی وحقیقی خصوصیات کی تحلیل، یا ان حالات کے مشاہدے میں اس واقعہ کی توجیہ مل سکتی ہے، جن میں یہ نمودار ہوتے ہیں؟ اس کو معلوم کرنے کی کم از کم کوشش تو کرنی چاہئے۔

مثالیں (۱) خوف۔ اگر ہم مختلف جذبی مواقع (مثلاً غم، غصہ، خوف، گھبراہٹ اور رحم کے) کا معائنہ کریں تو ہم کو معلوم ہوگا کہ ایک بات ان اسباب میں مشترک

ہے۔ ان میں سے ہر صورت میں شعوری فعلیت، تصرف و تسلط کے منضبط اعمال کی صورت اختیار کرنے کی بجائے خود اپنے آپ میں مصروف ہوتی ہے۔ یہ حالت، ہوسکتا ہے کہ صرف ایک لمحہ کے لیے ہو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ بہت دیر تک باقی رہے۔ لیکن کسی نہ کسی صورت میں یہ تمام جذبی کیفیات کی خصوصیت امتیازی ہوتی ہے۔ مثلاً میں اپنے کمرہ میں، باہر کے طوفان باد و باراں سے بالکل بے خبر، لکھنے میں مصروف ہوں۔ اچانک آنکھوں کو خیرہ کرنے والی چمک، اور کانوں کو بہرہ کرنے والی آواز، ہوتی ہے، اور اس کے فوراً بعد مکان کا ایک حصہ گرتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ مجھ کو اس سے دہشت ہوتی ہے۔ ایک دو لمحے کے لیے میرا ذہن بالکل مفلوج اور بیکار ہو جاتا ہے، اور میں سر پکڑ کر بیٹھ جاتا ہوں۔ اسی عالم دہشت زدگی میں میں سوچتا ہوں، کہ نہ معلوم اس کے بعد اور کیا ہونے والا ہے۔ ہوسکتا ہے کہ اس تمام ہنگامے کی وجہ سے میں کھڑا ہو گیا ہوں، لیکن یہ فعل تقریباً اضطراری ہے، اور یقیناً اس سے بہت زیادہ عقل بھی ظاہر نہیں ہوتی، کیونکہ محض کھڑے ہو جانے سے میں نہ خطرہ کو روک سکتا ہوں، اور نہ اپنی حالت کو سنوار سکتا ہوں۔ تھوڑی ہی دیر میں یہ حالت ختم ہو جاتی ہے، اور میں یہ دیکھنے کے لیے چل پڑتا ہوں، کہ کہاں کہاں کیا کیا نقصان ہوا۔ جب تک جذبہ غالب رہا، اس وقت تک میری ذہنی فعلیت بالکل بیکار اور غیر موثر تھی۔ بعینہٖ یہی حالت اس وقت ہوتی ہے، جب کسی مکان میں آگ لگ جائے۔ آگ کو دیکھ کر یا تو لوگ مبہوت ہو کر کھڑے کے کھڑے رہ جاتے ہیں، یا یوں ہی بے تکی طرح سے ادھر ادھر دوڑتے پھرتے ہیں۔ اس قسم کی ہر حالت میں معقول افعال ناپید ہو جاتے ہیں، اور شعور تقریباً غائب ہو جاتا ہے۔ یا اس میں مختلف ہیجانات کی دھکا پیل ہوتی ہے۔

گھبراہٹ حاد درجہ کی گھبراہٹ میں بھی بعینہٖ وہی حالت ہوتی ہے، جو ہم نے اوپر بیان کیا ہے۔ ہم اپنے کو بالکل خاموش اور ساکن پاتے ہیں، اس کی وجہ صرف یہی نہیں ہوتی کہ گھبراہٹ کی وجہ ہمارا منہ خشک ہو جاتا ہے، اور زبان مفلوج، بلکہ یہ بھی کہ ہمارے خیالات پریشان ہو جاتے ہیں۔ ہماری حالت اچانک ایک درخت کی سی ہو جاتی ہے، جو ایک ہی جگہ کھڑا کھڑا بڑھتا ہے، اور حرکت نہیں کرسکتا، نہ کوئی ایسی حرکت کرسکتا ہے، جس سے عقل و شعور ظاہر ہوتی ہو۔

۳۔ غم و غصہ انتہائی غم کا کمزور کن اثر سب سے زیادہ آشکار اور تکلیف دہ اس وقت ہوتا ہے، جب ہمارے ذہن میں غم کو پیدا کرنے والی چیز سے الگ ہونے

اور مناسب حرکات کرنے کی قابلیت باقی نہیں رہتی۔ ایک بہت مصیبت زدہ شخص کے لئے ارادے اور فعل کی آزادی بالکل مہمل الفاظ ہوجاتے ہیں۔ ذہن کا سوائے اس کے اور کوئی کام نہیں رہتا کہ اپنے نقصان پر بار بار توجہ کرے۔ اس کے برخلاف غصے میں بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ذہنی اور حرکی فعلیت بجائے کمزور ہونے کے قوی ہوجاتی ہے۔ لیکن جب ہم واقعات پر غائر نظر ڈالتے ہیں تو یہ خیال غلط ثابت ہوتا ہے۔ غصہ کا فوری اور قریب ترین اثر بعینہٖ ویسا ہی ہوتا ہے جیسا کہ ہم نے اور جذبات کا بیان کیا ہے یعنی تنفس، دوران خون اور عمل انہضام مضطرب ہوجاتے ہیں۔ ان کے ساتھ رہنمائی کرنے والے شعوری اعمال میں بھی رکاوٹ ہوتی ہے لیکن شعوری اعمال کی یہ روک تھام اکثر صرف تھوڑی دیر کے لئے ہوتی ہے اور پھر اس کے بعد عموماً ارادی عضلات میں کم و بیش کامیاب قسم کے حرکی اخراج کا سیلاب آتا ہے جو گزشتہ اور لازمی روک تھام کی پردہ داری کرتا ہے۔ بچوں میں یہ مخفی اور مضمر حصہ اکثر عیاں اور آشکارا ہوتا ہے اور اس میں اس حرکی سیلاب کے تمام اجزا جمع ہوتے ہیں۔ تھوڑی ہی دیر میں یہ سکتے کی سی خاموشی ایک ہنگامے سے ٹوٹتی ہے جو اپنی شدت کے لحاظ سے اس زمانے کی یادگار ہوتا ہے جب تہذیب نے روشنی نہ پھیلائی تھی۔

جذبہ ایک منقطع شعوری فعل کا مظہر ہے۔ اگر ہم ایک جذبے کی تحلیل میں وقت صرف کریں تو ہم کو معلوم ہوگا کہ ان میں سے ہر ایک میں ان توافقی حرکات کا انقطاع ہوتا ہے جو شعور کی رہنمائی میں کی جاتی ہیں، اور یہ انقطاع ان عضوی ردعمال میں ظاہر ہوتا ہے جن کو ہم اس سے قبل بیان کرچکے ہیں۔

شعور جن تہیجات کا وقتاً فوقتاً جواب دیتا ہے وہ لازمی طور پر کسی نہ کسی قسم کے حرکی راستوں میں منتقل ہوجاتے ہیں۔ جب تک کہ ان میں جذبی وضاحت پیدا نہیں ہوتی اس وقت تک یہ یا تو سادے اضطراری جوابات پیدا کرتے ہیں، یا ایسے عادی تطابقات کا باعث بنتے ہیں جو شعور کے زیر تصرف ہیں۔ لیکن جس وقت وہ تہیج کسی جذبی رنگ میں رنگا جاتا ہے تو جیسا کہ ہم نے ابھی دیکھا ہے شعور کم و بیش ضعیف ہوجاتا ہے، اور اسی وجہ سے اکتسابی تطابق ارادی حرکات کے حرکی راستوں میں رکاوٹیں پیدا ہوتی رہیں۔ اب صرف ایک صورت باقی رہتی ہے، وہ یہ کہ عصبی تموجات غیر ارادی، اور ارادی نظام کے جبلی موروثی راستوں میں منتقل ہوجائیں۔ اس لئے عصبی حیثیت سے جذبے میں حرکی ردعمل کی کثرت

ان مسدود ہیجانات کے اخراج کو ظاہر کرتی ہے، جو معمولی ارادی حرکات کے راستوں سے خارج نہیں ہو سکتے۔

انقطاع اور حرکی اخراج کا مفہوم۔ بحیثیت مجموعی اُن دو واقعات یعنے (۱) شعور کی ترقی پذیر حرکت میں ارادی تصرف کی عارضی بیکاری اور تعطیل، اور (۲) حرکی ہیجانات کا اُن راستوں میں اخراج، جن میں سے بعض غیر ارادی عضلات کی طرف جاتے ہیں، اور بعض موروثی اثرات کی وجہ سے، ارادی نظام کی طرف سے جذبی وظیفے پر کیا روشنی پڑتی ہے؟ یا بالفاظ دیگر وہ کون سی چیز ہے، جو ایک موقعہ کو جذبی بنا دیتی ہے، اور وہ نتائج پیدا کرتی ہے، جن کو ہم نے بیان کیا ہے؟

اگر یہ صحیح ہے کہ شعور اس وقت ظاہر ہوتا ہے، جب جسم کے اضطراری اور موروثی جوابات ماحول کی ضروریات کو پورا کرنے کے لئے کافی نہیں ہوتے، تو اسی قدر صحت سے یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ جذبات اس وقت پیدا ہوتے ہیں، جب ان ہیجانات میں تصادم و تنازع ہوتا ہے، جو کسی خاص موقعہ و محل سے پیدا ہوتے ہیں۔ دونوں صورتوں میں کامیاب فعل کو حاصل کرنے کے لئے شعور کو نئے انضباطات کرنے پڑتے ہیں۔ لہٰذا جذبے کی اہمیت، بلحاظ شعور کے واقعہ ہونے کے، اس تنبیہی وظیفہ کی وجہ سے معلوم ہوتی ہے، جو ان ضروری اور محتاج الیہ انضباطات کے مجبور کن اعلان، اور غیر ثابت تعادل کی اطلاع دہی میں ظاہر ہوتا ہے۔ بہر کیف اس کی غایت خواہ کچھ ہی ہو، اس کا کام یہی ہوتا ہے۔ متطابق فعلیتوں اور حرکتوں کے کرنے میں مزاحمتوں سے اس کا تنازع ہی اس کے ظاہر ہونے کا موقع ہوتا ہے۔

اس خیال کی فوری اور حیرت انگیز تصدیق خوف، غم اور گھبراہٹ کے سے انقباضی جذبات میں ہوتی ہے، لیکن اس بیان کا اطلاق اسی قدر صحت کے ساتھ غصے اور حسد کے سے فاسد جذبات پر بھی ہوتا ہے۔ اسی طرح یہ بعض اخلاقی مشکلات پر بھی صادق آتا ہے۔ اس لاحاصل ارادی تصرف کا وقفہ بالعموم بہت تھوڑا ہوتا ہے، اور عضوی جذبی اضطرابات کے ختم ہونے سے بہت پہلے متطابق فعل دوبارہ شروع ہو جاتا ہے۔ جس شخص کو اپنے کسی عزیز کے مرنے کا غم ہو، وہ بہت جلدی مسرور زندگی بسر کرنے لگتا ہے، حالانکہ اس کے دل میں ہر وقت وہی لگی رہتی ہے، اور مرنے والے کا چہرہ ہر وقت اس کی آنکھوں کے سامنے رہتا ہے۔ جب ہم زیادہ مسرور جذبات

توجہ کرتے ہیں تو بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ان پر یہ اصول ناقابل اطلاق ہے لیکن غور سے دیکھنے سے ہم کو اس خیال کی غلطی معلوم ہو جاتی ہے۔

ہنسی مذاق سے لطف اندوز ہونے میں بھی یقیناً دوبارہ انضباط کرنے کی یہی صورت ہوتی ہے۔ مذاق گویا ان تمام محرکات کا ایک نمونہ ہے جو ہمارے تطابقات میں بدنظمی کا باعث ہوتے ہیں۔ ہم ہمہ تن گوش ہو کر لطیفہ گو کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ ہمارا دماغ اس لطیفہ کو اچھی طرح اخذ کرتا ہے اور اس کے مفہوم کو سمجھتا ہے، یہاں تک کہ سب سے آخر میں ہم نہایت زور سے قہقہہ مار کر ہنس پڑتے ہیں۔ اس ہنسی میں حرکی اخراج ہوتا ہے، وہ اس توانائی کی آزادی کا اعلان کرتا ہے، جو اس غیر متوقعہ انجام کے انتظار میں رکی رہتی ہے۔ یہ مجموعی تجربہ اس لطیفہ کی دلچسپی، یا عجائبیت کی حیثیت کو ظاہر کرتا ہے لہٰذا بحیثیت مجموعی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ جذبے کے عام وظیفے، اور اس کے ظاہر ہونے کے حالات، کے متعلق اس عام خیال کو کیوں قابل اعتراض سمجھا جائے۔

اب ہمارے لئے یہ مفید ہوگا کہ ہم جبلت کی تحلیل کی بعض باتوں کی طرف عود کریں، اور ان باتوں اور جذبے کے مذکورۂ بالا نظریے میں تعلق دکھائیں۔ جذبے کی حرکی حالتوں کے فائدے پر بھی وہیں بحث ہوگی۔ یہ ایسا مسئلہ ہے، جس کو گزشتہ تمام بحث سے براہِ راست تعلق ہے۔

باب نوزدہم

جذبہ کا عام نظریہ

جذبہ اور جبلت کے مزید تعلقات

کسی گزشتہ باب میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ ہمارے جبلی ردِ اعمال کے ساتھ شعور ہوتا ہے۔ وہیں ہم نے یہ بھی کہا تھا کہ یہ شعور اس قسم کا ہوتا ہے کہ جس کو عام طور پر جذبی کہتے ہیں۔ لیکن وہاں ہم نے اس عجیب بات کی طرف اشارہ نہیں کیا تھا کہ یہ جذبی عنصر جبلی فعلیتوں کی مختلف صورتوں میں مختلف ہوتا ہے۔ یہ اختلاف جذبے کی صرف کیفی خصوصیات کے ساتھ ہی مخصوص نہیں، بلکہ مخصوص اور نمایاں طور پر ذہنی اضطراب کی شدت میں بھی پایا جاتا ہے۔ گزشتہ باب کی بحث کے بعد غصہ، خوف، غم اور اسی قسم کے اور ردِ اعمال میں شعوری اعمال کی واضح اور طوفان خیز نوعیت پر کچھ لکھنا بالکل غیر ضروری سا ہے۔ جو مثالیں ہم نے وہاں بیان کی ہیں ان میں ہم نے دیکھا ہے کہ اس تجربے کی محض شدت کا بڑا حصہ درآئیدہ عصبی ہیجانات کا نتیجہ ہوتا ہے، اور ان عصبی ہیجانات کی ابتدا انہضام و دورانِ خون اور تنفس کے حصوں کے عضلات میں ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف تقلید اور کھیل کے سے ہیجانی اعمال میں جسم کے اندر کے یہ اضطرابات بڑی حد تک مفقود ہو سکتے ہیں۔ ان حالات میں ذہن خارجی افعال کے کرنے میں مصروف ہوتا ہے اور اسی لئے مذکورہ بالا حصوں کے احساسی تہیجات کا اثر اس پر بہت کم ہوتا ہے۔ اور اگر یہ نظامات شعور کی حالت میں تغیرات پیدا کرنے میں مدد کرتے بھی ہیں، تو صرف اس حد تک کہ ہم کو اپنی جسمانی خوشحالی اور ترفہ کا علم ہو جاتا ہے، اور یہ علم

اعضائے رئیسہ کی شدید عضوی فعلیت کا نتیجہ ہوتا ہے۔

لہٰذا ہم یہ نتیجہ نکالنے میں بالکل حق بجانب ہونگے کہ اگرچہ ہم تمام جبلی ہیجانی افعال میں جذبی کیفیت کی قلیل مقدار کو تسلیم کرتے ہیں، اور اس کو ہم اُس جسمانی انعکاس کی طرف منسوب کرتے ہیں، جو ان افعال سے پیدا ہوتا ہے تاہم بعض جبلی فعلیتیں نمایاں طور پر جذبی ہوتی ہیں اور بعض ایسی نہیں ہوتیں ان میں سے وہ جو بداہتہً جذبی قسم کی ہوتی ہیں ایسی مثالیں پیش کرتی ہیں، جن میں حرکی ردعمل اپنی فوری اہمیت کے تعلق سے زیادہ تر داخلی عضوی اضطرابات تک محدود ہوتا ہے۔ صرف غصے کا اندفاعی جذبہ ایسے افعال میں مستقل ہونے کا قوی میلان ظاہر کرتا ہے، جس سے گرد و پیش کی اشیا متاثر ہوتی ہیں۔ اس کے برعکس کھیل کے سے ہیجانات ان افعال میں بدلنے کی طرف مائل ہوتے ہیں، جن کا اس فرد کے ماحول پر اثر پڑتا ہے۔ یہ فرض کیا گیا ہے کہ جبلت کی کم اور زیادہ دونوں جذبی صورتوں میں حرکی فعلیتوں کی تعیین موروثی اثرات کرتے ہیں، لیکن جذبی صورت مثلاً خوف میں یہ تعیین نسبتہً زیادہ ممیز اور زیادہ مکمل ہوتی ہے اس کے برخلاف کم جذبی صورت میں یہ ایسے ردِ اعمال کی طرف میلان و رجحان کی بعض قسموں سے زیادہ نہیں ہوتی، جن میں تغیرات کی بہت گنجائش ہوتی ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ اگرچہ ہم میں افعال کے ایسے موروثی میلانات ہوتے ہیں، جو حالات کے مطابق زیادہ تر خود ہمارے جسم یا ماحول پر اثر کرتے ہیں، لیکن ہماری ترقی کے راستے میں رکاوٹوں کی وجہ سے مقدم الذکر میلانات پیدا ہوتے ہیں، نہ کہ موخر الذکر۔ جب کبھی ان رکاوٹوں (یہ ادراکی ہوں یا تشفی) سے سابقہ پڑتا ہے، تو حرکی اخراج خود جسم کے حیاتی اعمال پر متاثر ہوتا ہے، اور فوراً کوئی جذبہ ہم پر طاری ہو جاتا ہے۔ اب جہاں تک ہم سے ممکن ہوگا ہم اس تمام بحث کے مفہوم کو زیادہ وضاحت سے بیان کرینگے۔

جذبے کی تخلیق	باب پانزدہم میں ہم جبلتوں کی اصلیت کے متعلق عام نظریے بیان کر چکے ہیں، لیکن یہاں جذبے کی گزشتہ تحلیل اور جبلتوں سے اس کے

تعلق کی روشنی میں، جذبی شعور کی تخلیق کے مسئلہ پر دوبارہ غور کرنا مفید ہوگا۔

مختلف وقوفی اعمال، مثلاً ادراک اور حافظہ، اور تاثری کیفیات کے مطالعہ سے ہم اس قابل ہوگئے ہیں کہ حیات ذہنی کے اقتصاد کا مخصوص وظیفہ یا وظائف بیان کریں۔ اس وقت ہمارے سامنے یہ اہم مسئلہ ہے کہ جذبات کے حقیقی وظیفہ کو معلوم کیا جائے۔ اور جہاں تک ممکن ہو، ان کی مخصوص صورتوں کی توجیہ کی جائے۔ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں کہ اس کا ظہور ایسے کڑے وقت میں ہوتا ہے جب ترقی کی رفتار کو برقرار رکھنے کے لیے ہم کو نئے شعوری تطابقات کرنے کی ضرورت لاحق ہوتی ہے۔ اس واقعہ کو ہم نے جذبے کی اس خدمت سے متعلق کیا ہے جو یہ بحیثیت ایک ناصح کے نتائج کی اطلاع دہی، اور مزید عقلی نگرانی کی ضرورت کو واضح کرنے میں بجا لاتا ہے۔ لیکن سوال یہ ہے، کہ کیا ہم اس تنازع کا سرچشمہ معلوم کرسکتے ہیں ؟ کیا ہم عضوی ارتقا کی تاریخ میں اس کو کوئی معقول جگہ دے سکتے ہیں ؟ اس کے علاوہ کیا ہم خوف اور غم کے جذبات کی کیفیات کے اختلافات کی کوئی وجہ دریافت کرسکتے ہیں ؟ اگر محض ناصحانہ اور تنبیہی حیثیت سے جذبے کے وظیفہ کی مناسب توجیہ ہوسکتی ہے تو ان دونوں مذکورہ بالا جذبات میں ان کلی اختلافات کے ہونے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی۔ اس نقطۂ نظر سے ضرورت صرف اس بات کی ہے، کہ شعور میں کوئی ایسی علامت ہو، جو کثیر ترین تیقن کے ساتھ، ان مشکلات کی طرف توجہ مبذول کرائے، جن کو رفع کرنا مطلوب ہے۔

ان سوالات کے جواب دینے میں ہم کو اگر مدد مل سکتی ہے، تو اُن باتوں سے جن کو ہم نے جبلت کے ارتقا کے ضمن میں بیان کیا ہے۔ اس نظریے کی بہترین تشریح ڈیوئی[1] نے کی ہے۔ ہم اسی کو عمومی حیثیت سے اختیار کرینگے۔ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ نظریہ قطعی طور پر ثابت ہوچکا ہے لیکن یہ بلاشبہ جیمس ولینگ کے نظریے کے تعلق سے ڈاروِن[2] کے مفروضہ کی بہترین اور سب سے زیادہ واضح تفسیر ہے۔ اس کو عارضی طور پر قبول کرنا یقیناً مفید ہوگا۔

[1] Dewey   [2] Darwin

مختصراً یہ نظریہ اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے۔ مخصوص حیثیت جو ایک جذبے کو دوسرے سے ممتاز کرتی ہے ابتدائی طور پر اشیا کے پیدا کردہ مختلف رد اعمال کا نتیجہ ہوتی ہے۔ پھر ان رد اعمال کی تعیین ان حالات و کوائف سے ہوتی ہے، جو اس قوم کی ابتدائی تاریخ کے کسی کونے میں گمنامی کی حالت میں پڑے ہوتے ہیں۔ لیکن ہر صورت میں ان رد اعمال کے کامیاب استعمال کے لئے تطابق کی مخصوص صورتوں کی ضرورت ہوتی تھی۔ وہ تطابقات جن سے یہ غایات حاصل ہوتی تھیں، بالضرورت مفید اور اس لئے عضوی میراث کی صورت میں مستقل ہونے کی طرف مائل ہوتے تھے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر جذبی رد عمل ان افعال کے باقی رہنے کو ظاہر کرتا ہے، جو بلا واسطہ عضویاتی، یا بالواسطہ حیاتیاتی اور عمرانی طریقے سے اصل میں مفید تھے۔ ووندٹ[a] اور دیگر مصنفین بھی رد اعمال کی ان صورتوں کو تسلیم کرتے ہیں، جو تہیجات کے ان جوابات کی نقل کرنے کی طرف مائل ہوتے ہیں، جو پہلے سے معین و مقرر ہو چکے ہیں، اور جو مشابہ و مماثل حسیات پیدا کرتے ہیں۔ چنانچہ اخلاقی کراہیت اور متلی آور بو کی موجودگی میں ہم اپنے نتھنوں کو اونچا کرتے ہیں۔ یہ رد اعمال اصل میں مفید اور کارآمد تھے، لیکن زمانہ حال کا فرد ان کو اس کثرت سے استعمال نہیں کرتا، جیسے کہ وہ پہلے کسی وقت کیا کرتا تھا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اب یہ تمام رد اعمال اس قدر مفید بھی نہیں رہے جتنے کہ وہ پہلے تھے۔ اب وہ افعال کے ایسے میلانات کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں، جس کو ایک حد تک روکا جاتا ہے، اس لئے کہ ذاتی تجربے اور پیچیدہ ساخت کی وجہ سے، جذبی ہیجان قدیم جبلی اور موروثی حرکی رد عمل کی بجائے دو یا زیادہ مختلف حرکی رد اعمال پیدا کرتا ہے، اور رد اعمال کے تنازع و تصادم کا شعور جذبے کا مایہ خمیر ہوتا ہے۔ یہ تنازع ختم اس وقت ہوتا ہے، جب ان تطابقات کے دو یا تین مجموعات کسی طریقے سے متحد ہو کر کسی بڑے تطابق میں شامل ہو جاتے ہیں۔ اگر جذبے میں حرکات کی ان مخصوص صورتوں کی طرف میلان ہوتا، جو اصل میں خاص خاص حالات کے لئے

---

[a] Wundt

موزوں تھیں، تو یقیناً تمام جذبے یا تو ایک ایک دوسرے کے مماثل ہوتے، یا ان میں بے قاعدگی اور بدنظمی ہوتی۔ ہماری گزشتہ تحلیل کی روشنی میں ایک یا دو مثالوں پر غور کرنے سے اس اصول کی تصحیح ہو جائیگی۔

اس اصول کی مثال فرض کرو کہ ہم جنگل میں سے گزر رہے ہیں، اور ایک شیر دہاڑتا ہوا، ہماری طرف آتا ہے۔ چونکہ یہ ایک بالکل نیا اور دلچسپ جانور ہے، جسے ہم نے کبھی نہیں دیکھا، اس لئے اس کا بصری ارتسام ان حرکات کو پیدا کرنے کی طرف مائل ہوتا ہے، جن کی مدد سے ہم اس کے قریب پہونچ کر اس کو اچھی طرح دیکھ سکیں۔ لیکن چونکہ وہ دہاڑتا ہوا، اور نہایت خوفناک صورت بنائے، ہماری طرف تیزی سے دوڑتا ہوا آرہا ہے، اس لئے وہ حفاظت کرنے، اور یہاں سے بھاگ جانے کی حرکات کا باعث ہوتا ہے۔ اب میلانات کے مقدم الذکر مجموعے کا حال خواہ کچھ ہی ہو اتنا یقینی ہے کہ دوسرا مجموعہ بلحاظ اصلیت جبلی ہوتا ہے اور یہ کہ یہ ان حرکات پر مشتمل ہوتا ہے، جو شروع میں عملاً مفید تھیں، اب ان کی وقعت خواہ کچھ ہی ہو۔ چنانچہ اس حالت خوف زدگی میں تنفس عارضی طور پر رک جاتا ہے۔ جب ہم کسی کام کو کرنے میں سخت، یا انتہائی کوشش کرتے ہیں، تب بھی ایسا ہی ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ دل کی حرکت تیز ہو جاتی ہے اور اس وجہ سے دوران خون میں بھی سرعت پیدا ہو جاتی ہے، اور اسی قسم کی اور حرکات ہوتی ہیں، جو سب کی سب اس خطرے کو دفع کرنے کے کثیر ترین مواقع مہیا کرتی ہیں۔ اگر ہیجانات کے مذکورہ بالا مجموعات میں کوئی مجموعہ بھی فوراً افعال میں تحویل ہو جاتا، تو جذبہ خوف (جیسا کہ اس کو ہم نے معلوم کیا ہے) بھی غالباً طاری نہ ہوتا۔ اس میں شک نہیں، کہ ان حرکی میلانات کا وہ مظہر، جو حقیقت جو دلچسپی پر دال ہے، کبھی خوف پیدا نہیں کر سکتا، اور اگر محض بھاگنے کے ہیجانات ہوتے، تو ایسے حالات کا پیدا ہونا زیادہ قریب قیاس ہوتا، جو بچوں کے کھیل کے ہیجانات کے آزاد ظہور کے ساتھ مخصوص ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں بھی خوف کے جذبے کا نام بھی نہ ہوتا۔ اس میں بھی کلام نہیں کہ ہیجانات کے دونوں مجموعات، جو اس خوفناک دلچسپ شیر کے دکھائی دینے کا نتیجہ ہوتے ہیں، ایک ہی وقت میں ظاہر نہیں ہو سکتے

بلکہ، برخلاف اس کے، واقعہ یہ ہے، کہ یہ ایک دوسرے کے ظہور میں رکاوٹیں پیدا کرتے، اور مزاحم ہوتے ہیں۔ ہیجانات کے اس تنازع سے جو عضوی نتائج مرتب ہوتے ہیں، ان کا علم ہم کو "جذبہ" کی صورت میں ہوتا ہے۔ اگر اب وہ رجحان غالب آجائے، جو اس قسم کے حالات میں ہوا کرتا ہے، تو ہم بھاگ کھڑے ہوتے ہیں۔ ایسے ہی مواقع پر ہمارے اس نظریے کی تصدیق ہوتی ہے۔

اگر ہم حقیقتہً اپنے تمام ذہن کو بھاگنے کی طرف لگا دیں، تو خوف کے جذبے کا تقریباً خاتمہ ہو جاتا ہے۔ یہ ممکن ہے، کہ اس صورت میں ہم کو مسرور یا متعب ذہنی جوش محسوس ہو، لیکن ہمارے اس طرح دل لگا کر بھاگنے کے ساتھ ساتھ دہشت بھی غائب ہوتی جاتی ہے۔ اصل تو یہ ہے، کہ ہم کسی وقت بھی اپنے آپ کو اس طرح بھاگنے کے فعل میں منہمک و مشغول نہیں کر سکتے۔ اس کے بجائے اس تعاقب کرنے والے شیر کی تصویر ہر وقت ہمارے ذہن کے سامنے رہتی ہے ہم اس کے پاؤں کی آہٹ اور اس کے سانس کی آواز سنتے رہتے ہیں۔ گرد و پیش کی تمام اشیا پھاڑ کھانے کو دوڑتی ہیں۔ ان آوازوں میں سے ہر ایک آواز جذبی کیفیت کی تجدید کرتی ہے۔ اس وقت یہ معلوم کرنے کے لئے کہ وہ شیر ہم سے کس قدر فاصلے پر ہے، پیچھے مڑ کر دیکھنے کا میلان بھی ہو سکتا ہے، لیکن پھر اس کے ساتھ ہی اور زیادہ تیز بھاگنے کا رجحان بھی ہوتا ہے۔ اس طریقے سے جذبے کی مستمر و متواتر موجیں ہم پر ہجوم کرتی ہیں، یہاں تک کہ خوش قسمتی سے ہم ایسے مقام پر پہونچ جاتے ہیں، جہاں تطابقات بے روک ٹوک اور آزادی کے ساتھ ہو سکتے ہیں۔ اس قسم کا اطمینان اس وقت میسر آتا ہے، جب ہم کسی ایسی جگہ پہونچ جاتے ہیں، جہاں تک اس شیر کی رسائی نہیں ہو سکتی۔ یہ کیف ہیجانات کے اس تنازع اور ان کے ایک دوسرے کی روک تھام کے ختم ہو جانے کے ساتھ ہی جذبہ بھی ناپید ہو جاتا ہے۔ جس وقت تک یہ صورت پیدا نہیں ہوتی، اس وقت تک جذبہ بھی ختم نہیں ہو سکتا۔

ایک دشواری یہاں بعض قارئین کے دل میں سوال پیدا ہوا ہوگا، کہ اس نظریے کے مطابق چھوٹے بچوں میں خوف کے ظہور کی کس طرح

توجیہ کی جائیگی۔ یہ بچے چونکہ بہت چھوٹے ہوتے ہیں، اس لئے اُن کو اُن اشیا کا علم بھی نہیں ہوسکتا، جو جذبے کی مہیجات بنتی ہیں، اور جب ان کو مہیجات ہی کا علم نہیں، تو ظاہر ہے کہ ان میں رد عمل کے وہ اکتسابی میلانات بھی نہیں ہوسکتے، جن کو ہم نے بیان کیا ہے، اور جن کو ہم نے اہمیت دی ہے۔ چنانچہ ہم نے پہلے کہیں کہا ہے، کہ بچے بعض اوقات رُوئیں دار چیزوں سے ڈرتے ہیں۔ اس سوال کا جواب یہ ہے، کہ بچے کی اس حالت کو ان معنوں میں جذبہ نہیں کہا جاسکتا، جن معنوں میں کہ بالغ العمر انسانوں کی اسی طرح کی حالت کو جذبہ کہا جاسکتا ہے۔ حقیقی جذبے میں علم کا جزو لازماً شامل ہوتا ہے۔ ہم کو ایک خاص چیز سے ڈر لگتا ہے، اس لئے کہ ہم کو اس کے متعلق کسی ایسی بات کا علم ہے، جو ڈر کا باعث ہوتی ہے۔ لہٰذا شعوری اعمال کی حیثیت سے بچوں کے یہ رد اعمال عضوی احساسات کے پہلے شعور کے مساوی ہوتے ہیں۔ ہوسکتا ہے کہ وہ ناگوار ہوں، اور غالباً وہ ہوتے بھی ایسے ہی ہیں، لیکن مہیج کے مفہوم کے علم کے بغیر (یہ علم کسی قدر ابتدائی اور خام کیوں نہ ہو) وہ جذبے کے نام کے مستحق نہیں ہو سکتے۔ اگر ان کو جذبہ کہا جاسکتا ہے، تو یقیناً پیٹ کے درد کا، یا عام عضوی حالت کو بھی جذبات کی فہرست میں شامل کرنا پڑیگا۔

اطمینان اور خوشی کی مثال

خوف کے متعلق گزشتہ بحث کے بعد اب ہم اطمینان کے ساتھ جذبے پر غور کرتے ہیں۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ اس جذبے میں ہیجانات کا تنازع اور ان کی روک تھام نہیں ہوتی۔ لیکن اگر ہم کسی جذبی خوشی کی ایک مخصوص مثال پر نظر غائر ڈالیں، تو ہمارے خیال کی تائید و تصدیق ہو جاتی ہے۔ مثال کے طور پر ہم اس خوشی کو لیتے ہیں، جو فٹ بال میچ کو جیتنے کے بعد محسوس ہوتی ہے۔ وقت کے ختم ہونے تک غلبہ کے مد و جزر کے ساتھ ساتھ امید و بیم کی کشمکش ہوتی ہے لیکن بحیثیت مجموعی اگر مقابلہ برابر کا ہے۔ تو شعور میں اندیشہ و فکر کا غلبہ رہتا ہے۔ وقت ختم ہونے پر جب ہم کو اپنی کامیابی کا یقین ہو جاتا ہے، تو خوشی کی طوفان خیز لہر ہم کو گھیر لیتی ہے۔ ہم چیخیں مارتے ہیں، اچھلتے کودتے ہیں، ٹوپیاں اُچھالتے ہیں،

رومال ہلاتے ہیں، اپنے ساتھی کی پیٹھ پر خوشی سے ہاتھ مارتے ہیں، غرض ہماری تمام طبیعت میں ایک انشراحی کیفیت پیدا ہوتی ہے۔

ان تمام حرکات کو ہم اس جذبے کے مظاہر سمجھتے ہیں۔ لیکن گزشتہ باب کی تحلیل سے معلوم ہوا تھا، کہ ان ہی حرکات کا شعور جذبی کیفیت کو دیگر کیفیات سے ممتاز کرتا ہے جس بات پر ہم اس وقت زور دے رہے ہیں، اس کو ہم ہیجانات کی بحث میں بیان کر چکے ہیں، یعنی یہ کہ ہم کو ان حرکات کا واضح علم اس وقت تک نہیں ہو سکتا، جب تک کہ کسی اور قسم کی حرکات کے میلان کی وجہ سے ان حرکات میں رکاوٹ پیدا نہ ہو۔ اتنا یقینی ہے، کہ ہر قسم کا شعور ان احساسی ردِ اعمال سے متکیف ہو جاتا ہے، جو عضلات میں عصبی تحریک کے منتقل ہونے سے پیدا ہوتے ہیں، اور اس لئے ہر نفسی کیفیت میں جذبے کا جزو شامل ہوتا ہے۔ لیکن جس حالت کو ہم بالعموم "جذبہ کیفیت" کہتے ہیں اس کی مثال اس وقت ملتی ہے، جب ہمارے قدرتی موروثی ہیجانات کے ظہور میں کسی قسم کا تنازع یا تصادم ہوتا ہے۔ ہماری گزشتہ مثال میں اجتماعی میلانات زیادہ تر وہ تھے، جن سے ہمارا فکر و اندیشہ ظاہر ہوتا تھا۔

مطالعہ باطن سے معلوم ہوتا ہے، کہ خوشی اور اطمینان کی حقیقی حیثیت بلاشبہ اس مقابلہ کی جد و جہد اور جوش و خروش کے ذہنی احیا کا منحصر ہوتا ہے۔ جب اس مقابلے کی کڑی گھڑیاں اور آزمائشی مواقع ہمارے ذہن یا حافظے سے بالکل خارج ہو جاتے ہیں، تو جسمانی آرام و آسائش کی مطمئن اور پُرسکون حالت خوشی کے جذبے کی جگہ لے لیتی ہے۔ لیکن یہ ماننا پڑتا ہے، کہ جس حالت کو ہم ذہنی سکون و اطمینان کہتے ہیں، اس کا بڑا حصہ حقیقت میں بالکل غیر جذبی ہوتا ہے۔ ایک اچھی خوراک کے بعد ہم آرام کرنے کے لئے لیٹتے ہیں، تو ہم کو اسی قسم کا اطمینان و سکون محسوس ہوتا ہے۔ ہم کو اس حالت اور حقیقی جذبے کی سنسنی اور کشیدگی میں امتیاز کرنا چاہئے، اگرچہ بالعموم ہم دونوں کو حالت اطمینان ہی کہتے ہیں۔

مسرور جذبے کی ہر صورت میں بعینہٖ یہی حالت ہوتی ہے۔ ایک موجد کی اپنی ایجاد کی تکمیل سے ایک تاجر کو اپنی تجارت کے فروغ سے ایک طالب علم کو اپنی کامیابی سے ایک مصنف کو اپنی تصانیف کی مقبولیت سے

جو خوشی ہوتی ہے، وہ ہیجانات کے اسی طرح کے تنازع و تصادم کا نتیجہ ہوتی ہے۔ ان میں ایک طرف وہ میلانات ہوتے ہیں، جن سے شک یا تردد ظاہر ہوتا ہے، اور ان کے مقابلے میں پرزور ترقی اور کامیابی و فتحمندی کے مظاہر صف آرا ہوتے ہیں۔ جن کی رو اعمال کے یہ دونوں مجموعات غیر ثابت تعادل کی حالت میں ہوتے ہیں۔ یہ دونوں ایک دوسرے کے راستے میں رکاوٹیں پیدا کرتے ہیں۔ اس حالت میں جو عضوی فعلیتیں ہوتی ہیں، ان کا شعور کامیابی کے وقوف میں مدد دیتا ہے۔ یہی مجموعی نفسی نتیجہ خوشی کہلاتا ہے۔ جب ہم کو تیقن کے ساتھ معلوم ہو جاتا ہے، کہ کامیابی حاصل ہو گئی، اور یہ کہ کھیل بالکل ختم ہو گیا، تو ہماری خوشی بھی رفتہ رفتہ کم زور اور معدوم ہونے لگتی ہے۔ لیکن اس سے یہ فرض نہ کرنا چاہئے، کہ شدید خوشی بالکل خالص خوشی ہوتی ہے۔ اس کے برعکس اس خوشی میں رنج والم بھی شامل ہوتے ہیں بقول لیکہ،

"ہماری ہر خالص ترین خوشی میں الم کی آمیزش ہوتی ہے"

یہ صحیح ہے، کہ خوشی کی کیفیت تاثری میں خوشگواری کا غلبہ ہوتا ہے، اور اس کی وجہ معلوم کرنا بھی مشکل نہیں۔ ہم عنقریب اس پر روشنی ڈالینگے لیکن یہ ایک حالت کشیدگی کا نام ہے، اور عام طور پر خوشی کے ذہنی تجربے کی بجائے ہم اس کی خارجی بنا پر زور دینے کے رجحان میں اس بات کو نظر انداز کر دینے کا بہت اندیشہ ہوتا ہے۔

جذبی حالتوں کا ممکن فائدہ

کیا وجہ ہے، کہ اور جذبات مثلاً غم کے مظاہر کی بجائے خوشی کے بھی مخصوص مظاہر ہوں؟ ان رو اعمال سے اس وقت یا زمانہ ماضی میں کیا مقصد رہا ہے جس کی وجہ سے یہ ہم میں موروثی حالتوں کی حیثیت سے باقی رہ گئے؟ جبلت کی بحث میں ہم نے ان توجیہات کی قیاسی اور غرضی نوعیت کے متعلق چند الفاظ کہے تھے جس کو ہم اب بیان کرنے والے ہیں، لیکن موجودہ علم کی روشنی میں وہی توجیہات بہترین نظریہ پیش کرتی ہیں۔

ہنسی خوشی کا تمثیلی مظہر ہے۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ ہنسی اور

بہت سی کیفیات مثلاً تمسخر اور تحقیر کو بھی ظاہر کرتی ہے۔ بعض دفعہ دفور غم کی حالت میں بھی ہنسی آتی ہے۔ یہ ایک ایسی عجیب اور مستبعد صورت ہے، کہ اس کی توجیہ سوا اس نظریے کے جس کو ہم نے پیش کیا ہے، کسی اور نظریے سے نہیں ہوسکتی۔ ان تمام حالتوں میں ہنسی ایک حرکی فعلیت ہوتی ہے، جو ہمیشہ اور لازماً کسی ہولی کشیدگی، اور اس کی وجہ سے معطل تنفس کے اخراج کے ساتھ پائی جاتی ہے۔ شعور کے توجہی اعمال کی بحث میں ہم نے کہا تھا، کہ سانس کا رکنا توافقی حرکی انتظامات میں سے ایک انتظام ہے، اور یہ کہ ان سب میں عضلی کشیدگی شامل ہوتی ہے۔ خوشی، مذاق سے لطف اندوزی اور انتظار کے بعد تعجب میں یہ رکا ہوا سانس اچانک آزاد ہوجاتا ہے۔ اس کی وجہ سے صوتی، وجہی اور تنفسی عضلات میں عصبی فعل ہوتا ہے۔ اسی کو ہنسی کہتے ہیں۔ اکثر ہنسی کی موزوں نوعیت پر زور دیا جاتا ہے، اور اس میں شبہ نہیں کہ یہ اس کی لازمی خصوصیت ہوتی ہے۔ لیکن محض اس بنا پر اس کو ان موزوں و موثر تطابقات سے ممتاز نہیں کیا جاسکتا، جن کا ہم کسی اور باب میں ذکر کر چکے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ خوشی ایک جذبہ ہے جس میں بحیثیت مجموعی سابق کشیدگی ہوتی ہے۔ ہنسی کے رد اعمال، اور ان کے اشارات کی وجہ سے یہ کشیدگی مبدل بہ سکون ہوجاتی ہے۔ اس کشیدگی کے تہیج کی شکل اچانک بدل جاتی ہے، اور ہم اس کو نئی روشنی میں دیکھنے لگتے ہیں، جس کے ساتھ ہی وہ کشیدگی ختم ہوجاتی ہے۔ اس تہیج سے نئے طریقے سے واقف ہونے کے مجموعی عمل سے یہ کشیدگی آہستہ آہستہ اور بتدریج زائل ہوتی ہے۔ اسی مجموعی عمل کے شعور کا نام جذبہ ہے۔ اس تمام بحث کے بعد خوشی کی حالت کا فائدہ واضح ہوجانا چاہئے۔

اگر گنجائش ہوتی، اور اگر ہم جبلت کی بحث میں ان باتوں کو بیان نہ کر آئے ہوتے، تو ہم اسی طرح سے غم، غصہ، اور دیگر ابتدائی جذبات کی مخصوص حالتوں کے اصلی فائدے کو بیان کرتے۔ ڈاروِن کا خیال ہے، کہ غصہ کی حالت میں اوپر کے ہونٹ کا اوپر کی طرف سکڑنا ان دنوں کی عادات کی یادگار ہے، جب انسان اپنے دانتوں سے لڑا کرتے تھے۔ مٹھیوں کے بند کرنے کی اہمیت تو ظاہر ہے۔ غم میں آہیں بھرنے اور سسکیاں لینے (جو خوف کے جذبے میں بھی ہوتے ہیں)

کی توجیہ بھی غالباً ان واقعات سے ہوسکتی ہے، جن کو ہم نے خوشی کے ضمن میں بیان کیا ہے۔ آہ بھرنے میں ہم اندر کی طرف زور سے سانس لینے کی حرکت کرتے ہیں۔ اس کا مصرف غالباً یہ ہوتا ہے، کہ خون میں آکسیجن کی کمی پوری ہو جائے۔ اس میں شک نہیں، کہ اکثر طبیعی علاج کی ضرورت پڑتی ہے، کیونکہ غم کی اکثر صورتوں میں عضلات کی کیفیت پر انقباضی اثر اس قدر ہوتا ہے، کہ جان خطرے میں پڑ جاتی ہے۔ احترام، رجا، تاسف، تشکر، شرم، حیا، کراہیت وغیرہ کے جذبات کے مظاہر کو بالتفصیل بیان کرنا دلچسپ ضرور ہوتا ہے، لیکن ہم اس وقت ان کو قلم انداز کرتے ہیں۔ قارئین کو یہ سمجھ لینا چاہیے، کہ ان جذبی حالتوں کا فائدہ بالعموم زندگی کے ابتدائی حالات میں سب سے زیادہ نمایاں ہوتا ہے، اس بیان کا اطلاق صحت کے ساتھ کم از کم ان ردِ اعمال پر تو ضرور ہوتا ہے، جو حیاتی اور عمرانی حیثیت سے مفید ہیں، نہ کہ محض عضویاتی لحاظ سے غصہ کے قوی و شدید مظاہر مہذب زندگی میں تقریباً بالکل بے مصرف اور عبث ہیں۔ سوچنے سے اسی قسم کی اور مثالیں ذہن میں آسکتی ہیں۔

جن مختلف افعال کو جذبے کے مظاہر کہتے ہیں، وہ ایسے افعال ہوتے ہیں، جو اس وقت، یا پہلے کسی وقت، ان حالات میں مفید ہیں، یا تھے، جن میں صادر ہوتے ہیں، لہذا یہ کہنا تخلیقی مغالطہ ہے، کہ پہلے جذبہ پیدا ہوا، اور ازاں بعد اس نے مخصوص مظہر اختیار کیا۔ ان افعال میں بعض ذہنی کیفیات کو ظاہر کرنے کی قابلیت کا وجود صرف مشاہدہ کرنے والوں کے لئے ہوتا ہے۔ یہ افعال اس وقت، یا دراصل کسی ایسی غایت کو حاصل کرنے کے بالواسطہ، یا بلا واسطہ ذرائع ہیں، یا تھے، جو اس فرد کے پیش نظر ہوتی تھی۔ لکھنے میں ہاتھ کی حرکات خود میرے لئے خیالات کے مظاہر نہیں، وہ ایک غایت کے حصول کا وسیلہ ہیں، بعینہٖ اسی طرح جذبی ردِ اعمال بھی، اس شخص کے لئے، جو ان کو صادر کرتا ہے، کسی کیفیت کو ظاہر کرنے والے نہیں۔

نازک جذبات

جذبات کی اس عام بحث کو ترک کرنے سے قبل نازک جذبات کا ذکر بھی ضروری ہے۔ اس اصطلاح کا اطلاق

انگلستان کے ماہرین نفسیات، زیادہ دقیق اور روحانی تجربات پر کرتے ہیں۔ چنانچہ رنج، غم، تشکر، احترام، استحسان، محبت اور ہمدردی کی بعض صورتیں اس میں شامل سمجھی جاتی ہیں۔ یہ تمام جذبات بڑی حد تک مشتق، اور بہت ملتف، ہوتے ہیں۔ مسرت یا اداسی کی حسیات ان میں بہت نمایاں ہوتی ہیں۔ ان کو وجدانات (جن کا ہم عنقریب ذکر کرینگے) سے بہت گہرا تعلق ہے۔ جو اصول کہ ہم نے اوپر درج کیا ہے، اس کا اطلاق ان پر بھی ہوتا ہے۔ لیکن ان کا تجربہ کرنا اکثر بہت مشکل ہوا کرتا ہے۔ یہ بالعموم بہت ضعیف اور خفیف صورتوں میں تجربے آتے ہیں، اسی وجہ سے ان کے عضوی حرکی لوازم، یہ انشراحی ہوں یا انقباضی، نگاہوں سے اوجھل ہوتے ہیں۔ ان کو بعض اوقات "اعلیٰ یا لطیف جذبات" کہتے ہیں۔ اس حیثیت سے ان کو جذبے کے ہر پہلو کے متعلق جیمس ولینگ کے نظریے سے مستثنیٰ فرض کیا جاتا ہے۔ اس خیال کی وجہ ہم ابھی بیان کر چکے ہیں،

کیف جذبی اور مزاج

ہم دیکھ چکے ہیں کہ جذبات مخصوص اشیاء سے پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن ایک جذبہ کے طاری ہونے کے بہت دیر بعد تک ہم اپنے آپ کو اس کی خاص خاص صورتوں کے لئے حساس پاتے ہیں۔ چنانچہ کسی خوش خبری سننے کے گھنٹوں بعد تک ہر ایک واقعہ کا دلخوش کن معلوم ہونا۔ ایک عام تجربہ ہے۔ اس طرح اس سے بھی ہر ایک شخص واقف ہے، کہ سوء ہاضمہ یا کسی اور بیماری کے بعد، اچھی چیزیں بھی بُری معلوم ہوتی ہیں۔ جذبے کی خاص خاص صورتوں کی طرف اس میلان کو کیف جذبی کہتے ہیں۔ معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ یہ میلان زیادہ تر عام اور مقررہ عضوی حالات پر موقوف ہوتا ہے، اور یہ حالات جسم اندر کے عضوی یا کیمیائی تغیرات کا نتیجہ ہوتے ہیں، اگرچہ بعض اوقات گزشتہ جذبات کے اثرات سے بھی اس کی پیدائش ہوتی ہے۔ موخر الذکر حالت میں یہ تقریباً مستمر یا مسلسل جذبات ہوتے ہیں لیکن اس کے باوجود دونوں صورتوں میں کوئی بحث طلب نئی چیز نہیں۔ جذبے کی بعض شدید، اور نسبتاً مستقل حالتوں کو حالت مزاج کہا جاتا ہے، لیکن یہ اس قدر مبہم ہے، کہ مختلف مصنفین اس کو مختلف معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔

افراد کا ایک دوسرے سے مقابلہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے، کہ وہ جذبی رد اعمال کی بعض صورتوں کی حساسیت اور ان کی طرف میلان کے لحاظ سے بہت مختلف ہوتے ہیں۔ یہ خصوصیت مزاج کی ترکیب کے عناصر میں سے بہت اہم عنصر ہے۔ کیف جذبی کسی جذبی کیفیت کی طرف ایک کم وبیش عارضی رجحان کا دوسرا نام ہے۔ اس کے برخلاف مزاج ایک ایسے مستقل میلان پر دلالت کرتا ہے، جو سیرت کی تشکیل میں بہت دخل رکھتا ہے۔ مزاج کے تصور میں عقلی اور ارادی صفات بھی شامل کی جاتی ہیں، لیکن جذبی جزو سب سے زیادہ اہم ہوتا ہے۔ متقدمین نے مزاج کو دموی، صفراوی، سوداوی اور بلغمی میں تقسیم کیا ہے۔ دموی اور صفراوی مزاج آدمی بہت چوکس، چونکنے اور چڑچڑے ہوتے ہیں۔ ان کو نہایت آسانی سے متہیج کیا جاسکتا ہے۔ اس کے علاوہ مقدم الذکر میں دلچسپی لینے کی قابلیت زیادہ ہوتی ہے، اور موخر الذکر میں کم۔ سوداوی اور بلغمی مزاج اشخاص رد عمل کرنے میں سست ہوتے ہیں۔ مقدم الذکر کو اگر کسی کام سے دلچسپی ہو جائے تو یہ بہت شدید اور واضح ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف موخر الذکر میں یہ مواظب ہوتی ہے، مگر ضعیف۔ اس میں شک نہیں کہ ان صفات سے انتظام جذبی کا بعض مانوس اور عام فرق واختلاف واضح ہوتا ہے، لیکن اس کو محض خاکہ ہی سمجھنا چاہئے۔ افراد بیسیوں ایسی باتوں میں ایک دوسرے سے مختلف ہوسکتے ہیں، جن کا ذکر اس تقسیم میں نہیں کیا گیا۔ چنانچہ حافظہ، توجہ، تخئیل وغیرہ کے لحاظ سے ان میں مغایرت ہوسکتی ہے۔ نفسیات فردی میں منجملہ اور باتوں کے، اہم مزاج کے اجزا و عناصر کی بنظر غائر اور مکمل تحلیل کرتے ہیں۔

وجدان جذبات کی نشو ونما صرف جسمانی حالات ہی پر موقوف نہیں ہوتی یہ صحیح ہے کہ سوءِ ہاضمہ کی وجہ سے ہم کو بے قاعدہ اور غیر معقول غصہ آسکتا ہے، اور اسی طرح صحت اور تندرستی خوشی کے جذبات کا پیش خیمہ ہوسکتی ہے۔ لیکن جذبات کو پیدا کرنے والے حالات کی فہرست کی تکمیل کے لئے اس سلسلہ خیالات وافکار کے اضافے کی ضرورت ہے، جو اس جذبے کے طاری ہونے کا وقت ہمارے شعور میں ہوتا ہے۔ ان خیالات میں سے

بھی بالخصوص فکر و تامل کی ان عادات کو شامل کرنا لازمی ہے، جو ہماری حیات عقلی کی خصوصیت امتیازی ہوتی ہیں۔ اگر ہماری عام عادات فکر اخوانی اور رجائی نوعیت کی ہیں تو بلاشک و شبہ ہم ان جذبی تہیجات کا جواب جلدی دینگے، جو ہماری اس عادت کے مطابق ہونگے۔ ان ہی نسبتاً مستقل رجحانات کو ہم وجدانات کہتے ہیں۔ محبت، دشمنی وغیرہ ان ہی خصوصیات پر دلالت کرتی ہیں۔ وجدان کی مذکورہ بالا تعریف سے واضح ہو گیا ہو گا کہ اس میں اور جذبے میں تعلق متبادل اور دو طرفی ہوتا ہے۔ یعنی ہمارے خیالات ہم میں خاص قسم کے جذبے کی استعداد پیدا کرتے ہیں۔ بلکہ یہ کہنا زیادہ صحیح ہو گا، کہ وہ بذات خود اس قسم کے جذبات کے میلانات ہیں۔ اس کے ساتھ ہی کسی جذبے کو ترقی دینے سے وہ رجحان زیادہ مستقل ہو جاتا ہے، جو اس وجدان سے ظاہر ہوتا ہے۔

حسیات اور جذبات کی طرح وجدانات کو بھی بہت طرح سے تقسیم کیا جا سکتا ہے لیکن جو قسمیں کہ ان مختلف تقسیمات سے حاصل ہوتی ہیں، وہ سب اعتباری ہوتی ہیں اور نہ وہ اتنی مفید ہوتی ہیں کہ ان پر یہاں بحث کی جائے۔ ہم یہاں صرف اس قسم کا ذکر کرتے ہیں جس کے مطابق ان کی "عینی" اور "مجرد" قسمیں بنائی جاتی ہیں۔ صداقت، حکمت، فن یا ادب کی محبت مجرد وجدانات کی مثالیں ہیں اور والدین کا احترام عینی وجدانات کی۔

جذبے کا دیگر شعوری اعمال سے تعلق اب اگر ہم جذبے کی تحلیل کو دیگر ذہنی اعمال کے گزشتہ بیان کے ساتھ ملا کر دیکھیں تو یہ فوراً ظاہر ہو جاتا ہے کہ ہم اس باب میں ایک بہت پیچیدہ نفسی کیفیت پر بحث کرتے رہے ہیں اس سے تو انکار ہی نہیں ہو سکتا، کہ جذبے میں وقوفی جزو کا ہونا لازمی ہے ہم کو کسی چیز یا کسی حادثے کا علم ہوتا ہے، اور اسی کو ہم جذبے کی علت کہتے ہیں۔ اس علم و وقوف کے لیے توجہ اور وہ ادغامی یا تلازمی فعلیتیں ضروری ہوتی ہیں، جو وقوف کا لازمہ ہوا کرتی ہیں۔ اس کے علاوہ ہم کئی بار اس شدید تاثری کیفیت پر زور دے چکے ہیں، جو جذبات میں ظاہر ہوتی ہے اس پر، اور اس کے ساتھ اس کی نمایاں حرکی حالتوں کا تذکرہ بھی ہو چکا ہے۔ اکثر حسیات کو ہم جذبات میں شامل کر چکے ہیں۔ اب حسیت اور

بعض جذبوں کی عینیت پر بحث کرنا ضروری ہے۔ یہ شروع ہی میں صاف طور پر سمجھ لینا چاہیئے، کہ حسیت کے جو معنی ہم نے لئے ہیں، ان کے مطابق تمام جذبات حسیات ہوتے ہیں۔ اس وقت بعض اُن جذبات کے مفہوم کی توضیح مطلوب ہے، جن کو ہم پہلے حسیات میں شامل کر چکے ہیں۔

حسیت اور جذبہ ہمدردی سے بعض اوقات ہم ایک خاص حسیت مراد لیتے ہیں جس میں جذبے کی بہت سی خصوصیات پائی جاتی ہیں لیکن بعض اوقات یہ لفظ ایک وجدان یعنی ذہن کی عام حالت پر دلالت کرتا ہے۔ بعینہٖ اسی قسم کا ابہام اس کی ضد نفرت، اور اکثر نام نہاد کی حسیات مثلاً غرور، خشوع وخضوع، محبت اور بغض میں بھی پایا جاتا ہے۔ استحسان کی اخلاقی حسیت، یا احساس ضمیر ایسی جذبی حالتِ نفسی کی مثالیں ہیں، جو اکثر حد درجہ شدید ہوتی ہیں، اور جن کے ساتھ واضح حرکی حالت بھی ہوتی ہے بعض اوقات بلحاظ ترکیب، یہ بہت پیچیدہ ہوتی ہے، کیونکہ اس میں خوف، تاسف وحشت، وغیرہ شامل ہو جاتے ہیں۔ اعتمادی حسیت، جو مذہبی کیفیات میں اس قدر اہم ہوتی ہے، اور احترام اور یقین وایمان کی حسیات، سب میں بعض اوقات، بلاشک وشبہ جذبی رنگ آمیزی ہوتی ہے۔

جمالی شعور میں متعدد مثالیں ہم کو ان حسیات کی ملتی ہیں، جن میں جذبے کی علامات پائی جاتی ہیں، اگرچہ ہم کو اس کا اعتراف ہے، کہ جس چیز کو ہم بالعموم جمالی تقدیر و تحسین کہتے ہیں، اس کا بڑا حصہ اس قدر زیادہ عقلی ہوتا ہے کہ ہم اس میں جذبی کیفیت کو شامل نہیں سمجھ سکتے۔ ہو سکتا ہے، کہ ہم کسی استاد مغنی کا گانا سن کر مسرت کے حقیقی جذبے سے مغلوب ہو جائیں، اور اس کو مافوق بشری کمالات واکتسابات میں شمار کرنے لگیں، یا یہ کہ اس گانے کو سن کر ہماری طبیعت منغض ومکدر ہو جائے لیکن یہ ظاہر ہے، کہ کسی مثبت اور غیر مثبت جذبے کا مہیج بننے کے لئے، کم از کم جزئی طور پر، یہ ہمارے کیف جذبی یا موسیقی کی تعلیم وتربیت، کا محتاج ہو گا۔ اس سے یہ فرض نہ کر لینا چاہیئے، کہ ہماری عقلی فعلیتیں، بحیثیت عقلی فعلیتوں کے، بالضرورت ہر قسم کی جذبی کیفیت سے

مبرا اور بیگانہ ہوتی ہیں ہم کو معلوم ہو چکا ہے کہ ان کے ساتھ بھی نمایاں تاثری کیفیت شامل ہو سکتی ہے، چنانچہ حیرت اکثر اصلی اور حقیقی معنوں میں جذبہ ہوتی ہے، اور اس کو ہمیشہ وقوفی اعمال میں شامل سمجھا جاتا ہے۔ اسی طرح یقین بھی سدا ہمیشہ جذبہ ہوا کرتا ہے لیکن یقین حکم لگانے کے عمل کا دوسرا نام ہے۔ یہ بہت پیچیدہ اور ارادے پر موقوف ہوتا ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ حیات ذہنی کی مذکورہ بالا قسم کی صورتیں ہمارے ترقی پذیر شعور کے حیرت انگیز مکمل نتائج ہوتی ہیں، اور اگرچہ ان میں کہیں کہیں خلقی جذبی ردِ اعمال کے اثرات پائے جاتے ہیں تاہم یہ کم از کم ہمارے ایام شباب میں گزشتہ ذاتی تجربے کے ساتھ غیر منفک طور پر ملی ہوئی ہیں۔ اسی وجہ سے انہیں خالصۃً موروثی قسم کے جذبات نہیں کہا جا سکتا، اور اس باب کے شروع کے حصہ میں ہم نے خالصۃً موروثی قسم ہی کے جذبات کی تحلیل کی ہے لیکن اس کے باوصف ہم کو ان کی ہیجانی قوت کے سرچشمہ کا علم ہو جاتا ہے ان کی ابتدا کسی قدر حقیر کیوں نہ ہو، اس میں کلام نہیں کہ ان حسیات میں سے ہر ایک میں موروثی قبائلی میلانات ہوتے ہیں، اور ان ہی پر جذبے کی عظمت کا دار و مدار ہوتا ہے، اور ان ہی سے اس عظمت کی توجیہ ہوتی ہے۔ اس بیان کی صداقت کی تصدیق بعض حسیات کی لازمی معاشرتی نوعیت سے ہوتی ہے۔ اس بات کو ہم باب چہاردہم میں بیان کر چکے ہیں۔ اخلاقی حسیات کی یہ معاشرتی نوعیت نیکوکاری کی معاشرتی نوعیت سے متعلق ہوتی ہے۔ مذہبی حسیات بھی کچھ کم معاشرتی نہیں ہوتیں بشرطیکہ ان میں اور اخلاقی حسیات میں امتیاز ممکن ہو لیکن ان کا اطلاق ایک ایسے عمرانی نظام میں ہوتا ہے جو کم از کم جزئی طور پر ہماری اس حیاتِ دنیوی کے نقائص سے بالاتر ہوتا ہے۔ جمالی حسیات بظاہر شخصی معلوم ہوتی ہیں، لیکن نظر غائر ڈالنے سے صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ ان میں بھی معاشرتی عنصر لابدی ہوتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہر ایک اس شعوری عمل میں اس خصوصیت کا ہونا ضروری ہے جس میں جذبہ کا وجود ہے کیونکہ جذبہ قومی و قبائلی عادات کا عکس ہوتا ہے، اور اس کی بنا لازمی طور پر عمرانی ہوتی ہے۔

ارادے کی ابتدائی خصوصیات

اس وقت تک ہم شعور کی ان خصوصیات کے مطالعہ میں مصروف رہے ہیں، جن کے وسیلہ سے ذہنی اعمال ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ ہم نے وقوفی فعلیتوں مثلاً تخیل، ادراک، تصور، تصدیق اور استدلال پر بحث کی ہے۔ ہم نے تاثری اعمال کی نمایاں خصوصیات کا ذکر کیا ہے۔ ہم نے شعور میں ان قومی مورو ثی اغراض کی تحلیل کی ہے، جو جذبے میں ظاہر ہوتے ہیں۔ ہم نے وقتاً فوقتاً ان حرکی تطابقات کو واضح کیا ہے، جن سے ہمارا جسم مسلح ہے، اور جن کے ذریعے سے یہ انضباطی حرکات کرتا ہے۔ اب آئندہ ابواب میں تمام مختلف بیانات اور تحلیلات پر بحیثیت مجموعی نظر ڈال کر ان کو ایک دوسرے کی روشنی میں دیکھنا، اور ارادی تصرف کے ارتقا اور نوعیت پر باب سوم کی بحث سے زیادہ مفصل بحث کرنا باقی ہے۔

طریق مطالعہ اس وقت تک ہمارا طریق مطالعہ یہ رہا ہے، کہ ہم نے ایک خاص ذہنی عمل کی مخصوص اور زیادہ نمایاں خصوصیات کی تحلیل کی اور بعد ازاں اس کو نقطۂ آغاز تصور کرکے جہاں کہیں ممکن ہوا، ہم نے فردیا قوم میں اس کی تحلیل پر غور کیا، اور اس کے وظیفہ کا کھوج لگایا۔ ہم نے ہر جگہ اس کے تخلیقی پہلو پر اس لئے بہت زیادہ زور دیا ہے، کہ کسی حیاتیاتی واقعہ کی قدر و قیمت کا اندازہ لگانا، اور اس کی تعبیر و توجیہ کرنا اس وقت تک ناممکن ہوتا ہے، جب تک کہ اس کے مقدمات و سابقات کا علم نہ ہو۔ واقعات حیاتیاتی تو

ایک طرف ذہنی واقعات کا بھی یہی حال ہے۔ فرق صرف اس قدر ہے، کہ ذہنی واقعات اس قدر پیچیدہ اور عارضی ہوتے ہیں، کہ شعور کے انکشاف کے کھوج لگانے کی کوشش صرف اس وقت کامیاب ہوتی ہے جب ہم کو اس چیز کا علم ہوتا ہے، جس کی ہم تلاش کر رہے ہیں۔ ارادے کی تحقیقات میں ہم زیادہ آزادی کے ساتھ ترقی کر سکتے ہیں، کیونکہ اس کے اہم اجزا، یعنی توجہ، احساس، ادراک، امثال و حرکات، پر ہم اس سے قبل بحث کر چکے ہیں۔ لہٰذا ہم ان اجزا کی مختصر تحلیل کے بعد ان باتوں کی صرف توجہ کرینگے، جو ابتدائی طور پر تخلیقی ہیں۔ اس کے بعد ہم پھر ارادی افعال کے زیادہ پیچیدہ تعلقات پر غور کرینگے۔

ارادے کی عام تحلیل

جب ہم سن بلوغت کے افعال ارادی کی ممیز خصوصیات کی طرف توجہ کرتے ہیں، تو ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ ان افعال میں ہمارے پیش نظر کوئی غایت ہوتی ہے، جس کو ہم حاصل کرنا چاہتے ہیں، یا جس کو ہم تسلیم کرتے ہیں، اور یہ کہ حصول غایت کے لئے ہم بعض عضلی حرکات کرتے ہیں[1]۔ اس کے علاوہ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں، کہ بعض موقعوں پر کسی ادراک یا خیال کے محض وجود ہی سے بلا تامل و تفکر فوراً کوئی حرکت صادر ہو جاتی ہے، اور اس کے برخلاف بعض موقعوں پر اس حرکت کو کرنے کے لئے لمبے چوڑے استدلال یا تامل کی ضرورت ہوتی ہے، اور ہو سکتا ہے، کہ ہمارے اس استدلال یا تفکر کے نتیجہ کو ظاہر کرنے والی حرکات عرصہ دراز کے لئے ملتوی ہو جائیں۔ کبھی اس فیصلہ تک پہونچنے کے لئے

[1] بعض ارادی فیصلوں کو سلسلۂ خیالات سے تعلق ہوتا ہے، نہ کہ عضلی فعلیت سے مثلاً اس حالت میں جب ہم اپنے غور و فکر کو باقی رکھنا چاہتے ہیں۔ اس لحاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ ارادے کی حرکی خصوصیات پر ہمارا اس قدر زور دینا نامناسب اور بے جا ہے لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ کسی عمل فکر کو ارادۃً باقی رکھنے کے لئے مخصوص حرکی اوضاع و حالات کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ بالآخر کوئی فعل اس قسم کے تمام غور و فکر کی غایت ہوتا ہے، یہ ممکن ہے کہ فعل بہت دیر تک ملتوی ہوتا رہے (مصنف)

ہم کو اپنی تمام ذات کو عامل بنانا پڑتا ہے۔ جیمس اور دیگر مصنفین نے ارادے کے اس حکم
کو "مشیئت" کہا ہے۔ اس کے علاوہ یہ بھی مشاہدے میں آتا ہے، کہ بالعموم کسی فیصلہ
تک پہونچنے سے قبل ہی ہمارے عضلات بعض ضروری تطابقات کے کرنے کے
قابل ہو جاتے ہیں لیکن اکثر ارادہ کسی مناسب حرکی عامل پر متصرف نہیں ہوتا۔ ان
واقعات کی مثالیں نہایت آسانی کے ساتھ بیان کی جا سکتی ہیں۔

میں اپنے کمرے میں بیٹھا ہوا لکھ رہا ہوں۔ اچانک مجھ کو سردی سی محسوس
ہوتی ہے۔ میں بغیر کسی غور و فکر یا تامل و تفکر کے اٹھ کر کھڑکی بند کر دیتا ہوں۔
یہاں ایک احساسی عمل ہے، جس کے فوراً بعد ارادی عضلات کی مناسب حرکت
صادر ہوتی ہے۔ لکھتے لکھتے مجھ کو کسی لفظ کے املا میں شبہ ہوتا ہے۔ میں فوراً لغت
کی کتاب اٹھا کر اپنی تسلی کر لیتا ہوں۔ یہاں ایک خیال ہے، جس کے بعد
ہی ارادی قسم کی حرکت ہوتی ہے۔ اسی لکھنے کے دوران میں میں ایسی جگہ پہونچتا
ہوں، جہاں مجھ کو یہ فیصلہ کرنا پڑتا ہے، کہ ایک خاص مضمون کو اپنی تصنیف
میں شامل کروں یا نہ کروں۔ اس کا فیصلہ کرنے کے لئے مجھ کو بہت کچھ
سوچنا پڑتا ہے۔ انجام کار میں اس کو قلم انداز کرنے کا فیصلہ کر لیتا ہوں۔ اس
فیصلہ کے صادر ہوتے ہی میرا قلم کسی دوسرے مضمون کی طرف راجع ہو جاتا ہے
اس وقت تک جو مثالیں ہم نے بیان کی ہیں، ان سب میں میں ان حرکی
تطابقات پر متصرف تھا، جو اس مطلب کو حاصل کرنے کے لئے ضروری تھے لیکن
اگر میں ایک دم لکھنا موقوف کرکے ہارمونیم بجانے کا فیصلہ کروں، اور جا کر ایک
غزل گانا شروع کر دوں تو میرا ارادہ بالکل مذاق ہو جاتا ہے، کیونکہ میں غزل
گا ہی نہیں سکتا۔

ان تمام حالات کے ہوتے ہوئے ہم بلا کھٹکے اس مفروضہ سے اپنی
بحث کا آغاز کر سکتے ہیں، کہ ہر ایک ارادی فعل میں کوئی ایسا احساسی یا تشکیلی مواد
عندالذہن موجود ہوتا ہے جس سے کسی نہ کسی طرح اس فعل کی پیش بینی ہوتی ہے
اس عقیدے کو قطعاً آغاز فرض کرکے ہم کو اپنے ارادی شعور اور حرکت کے
اس کے تعلق پر زیادہ تحقیق کے ساتھ نظر کرنی چاہیے۔ مفروضہ بالا کے نزدیک

"منشیت" اعمال ارادی کی حقیقی داخلی خصوصیات کو ظاہر کرتی ہے۔ اس پر کوشش وسعی کے تعلق سے کسی آئندہ باب میں بحث ہوگی۔ سردست ایسے افعال کا انتخاب مناسب ہوگا، جو مقدمات، نوعیت، غایات اور ان عضلات کے لحاظ سے ایک دوسرے سے بہت زیادہ مختلف ہیں، جنہیں ان افعال کے کرنے میں استعمال کیا جاتا ہے۔ اسی خیال سے ہم پہلے ارادی افعال کی ان اصناف پر غور کرینگے جن میں مختلف عضلات مستعمل ہوتے ہیں۔ توضیح مطالب کے لئے ہماری یہ تمام بحث شخصی صورت میں ہوگی لیکن دراصل ہمارے تمام بیانات ان اختبارات پر مبنی ہونگے جو محققین کی ایک کثیر تعداد نے کئے ہیں۔ قارئین کو چاہئے کہ خود اپنے تجربات سے ہمارے بیانات کا مقابلہ کرتے جائیں۔

ارادی افعال پر تصرف کے احساسی وتمثلی عناصر

جب میں کوئی غزل گانا یا غنغنانا چاہتا ہوں، تو مجھ کو معلوم ہوتا ہے، کہ مناسب عضلی حرکات شعور میں سمعی اور حرکی تمثالات کے وجود کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ پہلے میں گوش باطن سے ذہن میں اس غزل کی آواز سنتا ہوں اور ان احساسات کو محسوس کرتا ہوں، جو میرے حلق اور ہونٹوں سے اس وقت پیدا ہوتے ہیں، جب میں فی الواقع گانا شروع کرتا ہوں، اور جب میں گانا شروع کر دیتا ہوں تو میری آواز مابعد کی مناسب حرکات کو پیدا کرنے میں مدد دیتی ہے۔ اس کے برخلاف لکھنے میں میری حرکات بصری تخیل کے زیر تصرف ہوتی ہیں، بالخصوص اس وقت جب کسی لفظ کا املا غلط ہو۔ جس لفظ کو میں لکھنے والا ہوں، اس کی تصویر میری آنکھوں کے سامنے آتی ہے لیکن اس صورت میں مجھ کو اکثر اس لفظ کے مختلف حروف کی ان آوازوں کا بھی وقوف ہوتا ہے جو اس وقت سنائی دیتی ہیں، جب میں فی الواقع با آواز بلند ہجے کرتا ہوں۔ علاوہ ازیں ان تمثالات کے ساتھ وہ حرکی تمثالات بھی ہوتی ہیں، جو اس لفظ کے لکھنے میں ہاتھ کی حرکات کے گذشتہ تجربے کے اثرات کا نتیجہ ہوتی ہیں ہوسکتا ہے، کہ میں ہاتھ و حرکت کے لئے ان حرکی احساسات کو بطور اشارے کے استعمال کروں، جو ہاتھ کے عضلی انقباضات سے پیدا ہوتی ہیں۔ اسی طرح

یہ بھی ممکن ہے کہ صرف قلم کو تصرف کے ذریعہ و وسیلے کی حیثیت سے استعمال کیا جائے جب یہ تطابقات مانوس اور عادی ہوتے ہیں، جیساکہ لکھنے میں اکثر ہوا کرتے ہیں، تو جو کچھ ہم لکھنے والے ہیں اس کے محض خیال ہی سے حرکات پیدا ہو جاتی ہیں۔ اس قسم کے حالات میں لکھنے کے مفہوم کی طرف ہماری توجہ اس قدر شدید ہوتی ہے، کہ ہم تصرف کی اُس خاص صورت سے بالکل بے خبر ہوتے ہیں، جسے اس وقت استعمال کیا جا رہا ہے۔ لفظ کے محض تلفظ یا سلسلہ علامت کے استعمال ہی سے مناسب حرکی حالت و وضع پیدا ہو جاتی ہے۔ اور پھر یہ حالت و وضع نہایت آسانی سے حرکت میں تحویل ہو جاتی ہے۔ اس کے علاوہ اس قسم کی عادی صورتوں میں شروع کے ایک اشارے سے تطابقات کا ایک لمبا سلسلہ قائم ہو سکتا ہے۔ اس کی مثال ہم کو کسی حفظ کی ہوئی عبارت کو بذریعۂ تحریر یا تقریر دہرانے میں ملتی ہے۔ لیکن اگر بنظر غائر دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ ان تمام صورتوں میں اُن احساسی اعمال کی رہنما امداد ناگزیر ہے جو اِن کے ساتھ پائے جاتے ہیں چھونے، دیکھنے، یا سننے کے ذریعہ سے ہم کو اپنی ترقی کا علم ہونا ضروری ہے۔

تیر اندازی میں ہماری توجہ تمام تر ہدف کی طرف ہوتی ہے، اور تیر پھینکنے کی حرکات بصری احساسی تموجات کے زیر تصرف ہوتی ہیں، اور جسم کے مختلف حصّوں کے حرکی ارتسامات ان بصری تموجات کی مدد کرتے ہیں۔ اسی طرح کھڑے ہو کر کودنے میں پہلے اس فاصلے یا بلندی کا ادراک ہوتا ہے، جو ہمارے سامنے ہوتی ہے۔ اس کے فوراً بعد مختلف عضلات میں ایک قسم کی تیاری ہوتی ہے؛ اور پھر ان حرکی احساسی ارتسامات کا ایک مجموعہ ہوتا ہے، جو ان عضلی انقباضات سے پیدا ہوتا ہے۔ جب یہ احساسات بلحاظ کیفیت و شدت مناسب حال ہو جاتے ہیں، تو ذہن کہتا ہے "اب کودو" اور ہم کود جاتے ہیں۔

ان مثالوں سے معلوم ہوتا ہے، کہ احساسی یا تمثلی اعمال منطابق حرکات کے بشیر کی حیثیت سے استعمال کئے جا سکتے ہیں۔ اس کے علاوہ ان سے یہ بھی واضح ہوتا ہے، کہ کسی قسم کا احساسی یا تمثلی مواد اس طرح استعمال کیا جا سکتا ہے

ہماری مثالوں میں سمعی، بصری اور حرکی کیفیات کا استعمال ہوا ہے۔ اور زیادہ تحقیق سے اور صورتیں بھی منکشف ہو سکتی تھیں۔

اگرچہ مثالیں ہمارے مطلب کو واضح کرنے کے لئے بہت پوچ اور پیش پا افتادہ معلوم ہوتی ہوں، تو ہم ایک ایسی مثال لے سکتے ہیں، جس کا تعلق ایک سنجیدہ اور عملی نتیجہ سے ہے، یعنی کسی تجارت میں روپیہ لگانا۔ اب ذرا غور کرنے سے معلوم ہو جاتا ہے، کہ اسے نہایت آسانی سے استدلال کی صورت میں تحویل کیا جا سکتا ہے۔ لہذا ہم بلا تامل و تردد اس شہادت کا حوالہ دے سکتے ہیں، جو ہم نے اس فعلیت کی بحث میں یہ ثابت کرنے کے لئے بیان کی تھی، کہ چونکہ ہم شعوری عمل پر بحث کر رہے ہیں، اس لئے کسی نہ کسی قسم کا مخیلہ اس عمل کی ایک مستقل خصوصیت ہوگا۔ لسانی مخیلہ کے نمایاں ہونے کا زیادہ امکان ہوا کرتا ہے اگرچہ ہم وہاں دیکھ چکے ہیں، کہ بعض آدمی اپنے خیالات کے معنوں میں اس قدر منہمک ہوتے ہیں، کہ ان کو اس مخیلہ کی نوعیت کا شعور نہیں ہوتا۔ اس قسم کے موقعوں پر ہم اپنے ذہن میں ان خیالات کا محاکمہ و موازنہ کرتے ہیں، جو اس مسئلہ کے الوداعلیہ کو ظاہر کرتے ہیں۔ آہستہ آہستہ خیالات کے ان مجموعات میں تنازع شروع ہوتا ہے، اور ان میں سے ہر ایک دوسرے کو خارج کر کے شعور میں اپنے قدم جمانے کی کوشش کرتا ہے، یہاں تک کہ انجام کار ایک تو معدوم ہو کر بالکل بے جان ہو جاتا ہے، اور ہم کسی خاص نتیجہ پر پہنچ جاتے ہیں۔ اس فیصلہ کا اظہار الفاظ کی شکل میں ہو سکتا ہے، اور یہ ممکن ہے کہ ہم اس کو ایک نقشہ یا اسی طرح کے کسی اور مرئی جامہ کی صورت میں ظاہر کریں۔

احساسی تخیل، خیال اور حرکات کے متعلق کی مختلف صورتیں

اب اگر ہم اپنی تمام گزشتہ مثالوں کا جائزہ لیں تو ہم کو معلوم ہوگا کہ بعض صورتوں میں وہ خیال جو فعل ارادی پر متصرف تھا نفس حرکت کا خیال تھا، چنانچہ اس بیان کا اطلاق گانے کی مثال پر کمرہ اور کودنے کی مثال پر بدرجہ اولیٰ ہوتا ہے۔ ان دونوں صورتوں میں غیر لفظی تمثالات مرئی ادراکات پر غالب تھے۔ بالفاظ دیگر بعض صورتوں میں حرکی احساسات اور تمثالات

وہ مواد مہیا کرتے ہیں جس کے ذریعہ سے ہم اُس حرکت کی تقریباً پیش بینی کر لیتے ہیں، جو ہم کرنے والے ہیں، اور اس طرح ہم اس حرکت پر متصرف و متسلط ہو جاتے ہیں۔ لیکن بعض مثالوں میں احساسات و امثال کو زیادہ تر حرکات کے نتائج یا ایسی باتوں سے تعلق ہوتا ہے، جو ثانوی طور پر حرکات کا لازمہ ہوتی ہیں۔ گانے گنگنانے اور بعض صورتوں میں لکھنے کو زیر تصرف لانے کے لئے سمعی تمثالات کے استعمال سے ہمارے اوپر کے بیانات کی تصدیق ہوتی ہے۔ اس طریقے سے صوتی حرکات کو زیر تصرف لانے میں ہم ایسی تمثالات استعمال کرتے ہیں، جو ایک حد تک آوازیں نکالنے میں کان پر مرتسم ہونے والے احساسی ارتسامات کی نقل ہوتی ہیں۔ لیکن جب لکھنے میں ہاتھ کی حرکات اس طرح یعنی سمعی اشاروں سے زیر تصرف آتی ہیں، تو ہجے کرنے کی صوتی حرکات، اور ان کے سمعی نتائج کے تعلقات، ہجے کرنے کی دستی حرکات کے ساتھ پیچ در پیچ یا بالواسطہ ہوتے ہیں۔ کسی تجارت میں روپیہ لگانے کی مثال میں ہو سکتا ہے، کہ تمام خیالات تجارت کی عام رفتار، اور ہماری اپنی مالی حالت، کے متعلق ہوں، اور یہ کہ جس فعل سے ہم نے فیصلہ کو ظاہر کیا ہے، یعنی چک کا لکھنا، وہ پہلے کبھی ہمارے ذہن میں نہ آیا ہو۔ ان تمام بیانات سے ہم کو یہ معلوم ہو جانا چاہئے، کہ وہ احساسات و خیالات جن کے ذریعے سے ہم اپنی حرکات کی نگرانی کرتے ہیں، مختلف نوعیت کے ہو سکتے ہیں، اور یہ کہ حرکات سے ان کے تعلقات بہت گہرے بھی ہو سکتے ہیں، (مثلاً ان صورتوں میں جہاں یہ عرکی ہوتے ہیں) اور دور کے بھی۔ جیمس نے حرکت کے ان خیالات کو، جو عضو محرکہ میں پیدا ہوتے ہیں "مقیم" کہا ہے، اور باقی کے تمام خیالات و افکار کو جو حرکت کے اثرات سے پیدا ہوتے ہیں "بعید"۔ لیکن اس کے ساتھ یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ اکثر اشخاص میں خیالات و افکار کی یہ دونوں قسمیں عملاً اس طرح منفصل و منفرد نہیں ہوتیں، جیسا کہ جیمس کے بیان سے مترشح ہوتا ہے۔ ان ارادی افعال کی ایک اور اہم خصوصیت پر بحث کرنے کے بعد ہم یہ معلوم کرنے کی کوشش کریں گے، کہ احساس و مخیلہ کی مختلف صورتوں اور مناسب حرکات میں تعلقات کس طرح قائم ہوتے ہیں۔

توجہ اور ارادہ

ہم ابھی دیکھ چکے ہیں، کہ ہمارے ارادی عمل پر کسی نہ کسی قسم کا مخیلہ متصرف ہوتا ہے، لیکن ارادی اعمال میں توجہ مخیلہ سے بھی زیادہ اساسی اور اہم ہوتی ہے۔ جس خیال یا تصور کی طرف ہماری توجہ مبذول ومنعطف نہ ہو، وہ کسی طرح بھی ہماری حرکات پر مستولی نہیں ہو سکتا۔ یہاں تک کہا جا سکتا ہے، کہ ارادہ صحیح معنوں میں ذہنی واقعہ ہونے کی حیثیت سے، توجہ کا دوسرا نام ہوتا ہے۔ جب ہم ایک خاص طریق عمل کی طرف، باقی کے تمام طریقوں کو نظر انداز کر کے، مستقلاً توجہ کرتے ہیں، تو سمجھنا چاہیئے، کہ ہم اس کو اختیار کرنے کا فیصلہ کر چکے ہیں۔ جن صورتوں میں آخری فیصلہ کرنا مشکل ہوتا ہے، وہاں تمام وقت اُن خیالات وافکار کے تنازع کے وجہ سے ہوتی ہے، جو اس فیصلہ کے ارکان متبادل کو ظاہر کرتے ہیں۔ ان دو یا زائد امکانات میں سے کسی وقت ایک غالب ہوتا ہے اور دوسرا مغلوب، اور پھر یہ مغلوب ہو جاتا ہے اور دوسرا غالب۔ اس طرح ہماری توجہ ان میں سے کسی ایک پر بھی لمحہ دو لمحہ سے زیادہ قائم نہیں رہ سکتی۔

ردعمل کے اختبارات میں ہم مقررہ ومعینہ حالات میں توجہ کی کار فرمائی کا مطالعہ ومعائنہ کر سکتے ہیں۔ اس میں عامل معمول کو ہدایت کرتا ہے، کہ وہ کسی خاص اشارے یا آواز یا روشنی کو معلوم کرنے کے فوراً بعد کوئی خاص حرکت (مثلاً ہاتھ کی) کرے۔ اس اشارے کے ظاہر ہونے اور معمول کے جواب دینے کے درمیان کے وقفے کی پیمائش کی جاتی ہے۔ اس قسم کے اختبارات سے معلوم ہوتا ہے، کہ اس وقفے کا طول ہماری توجہ پر موقوف ہوتا ہے۔ بالعموم یہ وقفہ اس وقت سب سے کم ہوتا ہے، جب ہم اس مجموعی فعلیت کے سب کم عادی حصے کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ ایسی صورتوں میں ہماری توجہ طبعاً اس حرکت کی طرف ہوتی ہے، جو ہم کرنے والے ہیں۔ اگر ہم آواز یا روشنی کی طرف توجہ کرنے کی کوشش کریں، اور احساسی ردعمل سے اس کا جواب دیں، تو ہمارا یہ ردعمل بہت بے قاعدہ اور اکثر بہت سست ہوگا۔ ایسی حالتوں میں اکثر اشخاص کا رجحان حرکت کی طرف توجہ

کرنے کا ہوتا ہے، اور ردعمل کی یہ حرکی صورت بالعموم بہت جلدی واقع ہوتی ہے عادت کے راسخ ہونے کے بعد پھر ہم کو کسی خاص حصے کی طرف خصوصیت کے ساتھ توجہ کرنے کی ضرورت نہیں رہتی۔ یہ تمام کا تمام فعل بالکل قسری ہو جاتا ہے لیکن یہاں یہ نظرانداز نہ کرنا چاہیئے، کہ کان دھر کر سننے یا نگاہ گاڑ کر دیکھنے، میں بھی بالکل ویسے ہی حرکی اعمال و اوضاع شامل ہوتے ہیں، جیسے کہ ہاتھ کی حرکت میں۔ احساسی اور حرکی ردِ اعمال کا امتیاز دراصل حرکی ردِ اعمال کی دو قسموں کا امتیاز ہے جن میں سے ایک کم اور ایک زیادہ، یا دونوں مساوی طور پر عادی ہوتے ہیں۔

توجہ کی بحث میں ہم بعض ان دلائل سے واقف ہوئے تھے، جن کی بنا پر اسے شعور کی ایک عام خصوصیت کہا جاتا ہے۔ لہٰذا اب یہ معلوم کر کے ہم کو تعجب نہ ہونا چاہیئے، کہ ارادے کے لئے بھی یہ اسی قدر اہم ہوتی ہے، کیونکہ اسی میں شعور کی اہم ترین خصوصیات نمایاں ہوتی ہیں۔ ہم اپنے خیالات و افکار ہی کے ذریعے سے زمانہ آئندہ کی پیش بینی کرتے ہیں، اور اپنا کوئی طریق عمل مقرر کرتے ہیں، لیکن ان پیش بین خیالات و افکار کو فعل کی شکل میں حقیقی بنانے میں صرف توجہ کی مدد سے کامیابی ہو سکتی ہے۔ توجہ کے لئے ضروری ہے کہ کوئی چیز ہو جس پر توجہ کی جائے۔ یہ چیز احساسی اور تخیلی اعتبارات کی صورت میں مہیا ہوتی ہے۔ توجہ ایک ایسا وظیفہ ہے جس میں ذہنی امکان حرکی واقعہ ہو جاتا ہے۔ اس کو پیش نظر رکھنے کے بعد اب ہم کو اس ارتقا کو معلوم کرنا چاہیئے جس کے مدارج طے کر کے خیالات و افکار کی مختلف قسموں (جن کو ہم حرکات کے لئے استعمال کرتے ہیں) میں یہ مخصوص قابلیت پیدا ہوتی ہے۔ اس تحقیق میں ہم کو شیر خواری اور بچپن کے زمانے کی طرف رجوع کرنا پڑے گا کیونکہ ان ہی دنوں میں ہمارے اکثر تطابقات قائم ہوتے ہیں۔ ارادی ترقی کے شروع کے مدارج میں جسمانی حرکت کو زیر تصرف لانے کی کوشش ہوتی ہے۔

بے قاعدہ حرکات سے مقید حرکات کی طرف انتقال

اس سے قبل ہم ان حرکی تطابقات کو بیان کر چکے ہیں، جو ایک نوزائیدہ بچے میں پائے

جاتے ہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں، کہ یہ چند سادہ اضطراری حرکات، جو زیادہ تر ناقص طور پر صادر ہوتی ہیں، چند خود رو حرکات، اور ان "قسری فعلیتوں" کے ذخیرے تک محدود ہوتے ہیں، جن کو تنفس، دوران خون اور تغذیہ سے تعلق ہوتا ہے۔ اس وقت صحیح اور اصلی معنوں میں ارادی فعل بالکل معدوم ہوتا ہے۔ اس فقدان کی توجیہ دو باتوں سے ہو سکتی ہے۔ (۱) یہ نفسیاتی حقیقت ہے، کہ فعل ارادی ایک ایسا فعل ہوتا ہے، جو کسی مسلمہ غایت کے حاصل کرنے کے لئے کیا جاتا ہے، اور چونکہ بچے کو تجربہ نہیں ہوتا، اس لئے اس قسم کی غایت کا وجود فرض نہیں کیا جا سکتا۔ (۲) یہ عضویاتی امر واقعی کہ قشری مراکز اس وقت تک اس قدر ترقی یافتہ نہیں ہوتے کہ آلات حس اور ارادی عضلات میں روابط قائم ہو جائیں۔ یہ موخر الذکر وجہ تو بلا شبہ ہر قسم کے فوری ارادی تصرف کے لئے مہلک ہے، لیکن اگر پیدائش کے وقت نظام عصبی مکمل طور پر ترقی یافتہ ہو بھی تب بھی مقدم الذکر وجہ سے اس قسم کے تصرف کا قیام ناممکن ہو جاتا ہے۔ باب سوم میں ہیجانی فعلیتوں کی بحث میں ہم نے دیکھا تھا، کہ زمانہ شیر خواری کی بے قاعدہ حرکات، ہیجانات کی بعض قسموں کے تعلق سے رفتہ رفتہ متطابق ہو جاتی ہیں، یہاں تک کہ اکثر بچوں میں تیسرے یا چوتھے ہفتے کی عمر تک آنکھ کی حرکات زیر تصرف آجاتی ہیں، اور چوبیسویں ماہ کے اختتام تک تمام زیادہ اہم ابتدائی عضلی حرکات صادر ہو سکتی ہیں۔ اب سوال یہ ہے، کہ اس محض اضطراری، یا بے قاعدہ ہیجانی فعلیت، جس سے بچہ اپنی زندگی شروع کرتا ہے، اور ارادی حرکی تصرف کے درمیان کیا کیا مدارج ہیں؟

انتقال کے ابتدائی اصول

مناسب معلوم ہوتا ہے، کہ ہم بحث کے آغاز ہی میں وہ کلی قضایا بیان کر دیں، جن کا ذہن نشین کر لینا غلط فہمی سے بچنے کے لئے ضروری ہے۔ یہ اصول جن کی تائید ہر قسم کے مشاہدے سے ہوتی ہے یہ ہیں۔ (۱) تمام ارادی تصرف ان حرکات پر مبنی ہوتا ہے، جو غیر مفید ہوتی ہیں اور ہیجانی طریقے سے پہلے ہی سے جاری ہوتی ہیں۔ (۲) تصرف کی ترقی اگرچہ شروع شروع میں ایک حد تک غالباً تمام ارادی عضلات پر حاوی ہو جاتی ہے، لیکن پہلے ایک خاص مجموعہ زیادہ سرعت کے ساتھ ترقی کرتا ہے، اور بعد میں دوسرا

بالعموم کہا جاسکتا ہے، کہ پہلے بڑے بڑے عضلات زیر تصرف آتے ہیں، اور بعد ازاں چھوٹے عضلات کی نازک حرکات پیدا ہوتی ہیں۔ بچوں کے اوائل عمر کے مشاغل سے ہمارے اس بیان کی تصدیق ہوتی ہے۔ یہ قانون ارتقاء دوری تمام ذہنی اور جسمانی ترقی پر قابل اطلاق ہے۔ یہ ممکن ہے، کہ ایک بچہ اپنی آنکھوں کی حرکات پر اچھی طرح متصرف ہو، لیکن اس کی بازو کی حرکات ابہم غیر متعین اور غیر صحیح ہوں۔ اسی طرح یہ بھی ہوسکتا ہے، کہ اس کے ہاتھ پوری طرح اس کے تابع فرمان ہوں لیکن اس پاؤں اس کے حکم سے باہر ہوں۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ ارادہ کو ایک ایسا عمل نہ سمجھنا چاہئے جس میں ہمارا شعور ان حرکات کو پیدا کرتا ہے، جو پہلے سے موجود نہیں۔ تصرف کے ارتقاء بروز کا مسئلہ زیادہ تر بعض غایات کے تعلق سے اُن حرکات کو مطابق کرنے کا مسئلہ ہے، جو پہلے غیر مطابق تھیں۔ ہم کو حرکات کے وجود کی توجیہ کرنے کی ضرورت نہیں۔ یہ پہلے ہی سے موجود ہوتی ہیں۔ سوال زیر بحث صرف یہ ہے، کہ ان حرکات میں شعور کے تعلق سے نظم و ترتیب کس طریقے سے پیدا ہوتی ہے۔

قانون اخراج زائد اگرچہ باب سوم میں ہم ان اہم واقعات پر غور کرچکے ہیں، جن کو اس عمل میں دخل ہوتا ہے، تاہم یہاں ان غیر منظم اور بے ترتیب حرکات پر تصرف حاصل کرنے کی ایک مثال پر دوبارہ غور کرنا مفید ہوگا۔ ایک ایسے بچے کے سامنے ایک نہایت شوخ رنگ اور بہت شور کرنے والا جھنجھنا رکھا جاتا ہے، جو اپنی نگاہ کو ایک چیز پر مجتمع کرنا سیکھ چکا ہے۔ لیکن جو ابھی تک ہاتھ بڑھا کر چیزوں کو پکڑ نہیں سکتا۔ سوال یہ ہے، کہ وہ بچہ اس قسم کی چیز کو پکڑنا کس طرح سیکھتا ہے؟ وہ جھنجھنا ایک ہی وقت میں اس کے کان اور اس آنکھ کو مہیج کرتا ہے۔ اس وقت بچہ کا پہلا ردعمل یہ ہوتا ہے، کہ وہ حیرت زدہ ہو کر اس غیر مانوس اور نئی چیز کو دیکھنے لگتا ہے۔ اس کا شور برابر جاری رہتا ہے، اور اس کا شوخ رنگ اس کی توجہ کو اپنی صرف کھینچے رکھتا ہے۔ اس حرکی حالت میں ان دونوں آلات حس کے احساسی تموجات کو خارج ہونے کے لئے کوئی مناسب راستہ نہیں ملتا۔ لہٰذا وہ مختلف راستوں میں تقسیم ہوجاتے ہیں۔ اب ہوتا یہ ہے، کہ چونکہ بے قاعدہ ہیجانی

حرکات کو پیدا کرنے والے راستے قابل نفوذ ہوتے ہیں، اس لئے یہ احساسی اضطرابات طبعاً ان ہی میں منتقل ہونے کی طرف مائل ہو جاتے ہیں۔ اسی وجہ سے تھوڑی ہی دیر میں بچہ اپنے ہاتھ، بازو اور سر کو، کم و بیش شدت کے ساتھ حرکت دیتا ہے اور اکثر دھڑ اور ٹانگوں کے عضلات پر اس کا اثر پڑتا ہے۔

پہلی اتفاقی کامیابی

شروع میں یہ حرکات لازمی طور پر تشنجی، غیر معین اور غیر مطابق ہوتی ہیں۔ ان سے صرف حرکی مراکز میں ثوران و ہیجان کا پتہ چلتا ہے۔ لیکن اگر اس جھنجھنے کو تھوڑی دیر کے لئے اس بچے کے سامنے رہنے دیا جائے تو بہت ممکن ہے، کہ بازو کی کوئی ایسی حرکت ہو، جس کی وجہ سے وہ جھنجھنا اس کے ہاتھ میں آجائے۔

لہذا ایسے حالات میں ہاتھ اور بازو پر ارادی تصرف حاصل کرنے کی طرف پہلا قدم احساسی تہیجات کے جسم کے بہت سے عضلات میں منتشر حرکی اخراج پیدا کرنے کے میلان پر مبنی ہوتا ہے۔ ان حرکی فعلیتوں میں سے بعض کسی نہ کسی طرح ہیج میں تبدیلیاں پیدا کرتی ہیں۔ لہذا اب دوسرا سوال یہ ہے، کہ اس جھنجھنے کو کامیابی کے ساتھ پکڑنے سے کیا کیا نتائج مترتب ہوتے ہیں۔

اتفاقی کامیابی کی خوشگوار کیفیت

اس جھنجھنے کے فی الواقع ہاتھ میں آجانے کے ساتھ ہی ایک اور نیا ہیج شامل ہو جاتا ہے۔ یعنی یہ کہ پہلے وہ جھنجھنا صرف مرئی و مسموع تھا، لیکن اب وہ محسوس و مسموع و مرئی و متحرک بالید ہو جاتا ہے۔ یہ تمام امتیازات اس بچے کے لئے اس قدر واضح نہیں ہوتے، جس قدر کہ ہم مشاہدہ کرنے والوں کے لئے، لیکن یہ تمام تغیرات و فروق فی الواقع محسوس ہوتے ہیں بچہ ان کو صحیح طور پر بیان نہیں کر سکتا، اگرچہ وہ اپنے مافی الضمیر کے اظہار پر قدرت رکھتا ہے۔ لہذا ان مفروضہ حالات میں لازمی ہے، کہ اس مرئی ہیج میں یہ تغیر کم از کم عارضی اور ہنگامی طور پر اس مجموعی موقعہ کی طرف بچے کی توجہ کو زیادہ شدید کر دے اس کے علاوہ اس چیز کو پکڑ لینے میں چونکہ ایک کامیاب قسم کا مخصوص و ممیز تطابق شامل ہوتا ہے، اس لئے یہ بذات خود خوشگوار ہو جاتا ہے، یعنی یہ کہ یہ ان وظائف کی طبعی فعلیت (جو اس مثال میں جبلی ہے) ہے جو اس وقت کی ضروریات کے

لئے موزوں ہیں۔ اس چیز تک پہونچنے اور اس کو پکڑنے میں کامیابی، اور اس کی خوشگوار شدید شعوری کیفیت، کا نتیجہ یہ ہونا چاہیئے، اور ہوتا ہے، کہ وہ بچہ ان اعمال کے اس سلسلے کو عادت کی شکل میں راسخ اور مستقل بنانے کی طرف مائل ہوتا ہے جس کے ذریعے سے اس کو یہ کامیابی حاصل ہوئی۔

پہلی کامیابی کے بعد ترقی اس کے بعد پھر، حیوانات کے اعمال تعلمی کی طرح، ترقی سست ہو جاتی ہے۔ اس لحاظ سے اس میں اور اس عمل کی بعض خصوصیات میں نمایاں فرق ہوتا ہے جس سے بالغ العمر انسان نئے تطابقات کا اکتساب کرتے ہیں۔ جب بچے کا یہ تطابق پختہ ہو جاتا ہے، تو دو نمایاں خصوصیات اس کو سابق تطابقات سے ممتاز کرتی ہیں۔ اول یہ کہ یہ صحیح ہوتا ہے، نہ کہ مشکوک وغیر معین، اور دوم یہ کہ اس میں، بجائے اس کے کہ جسم کے مختلف حصوں کے عضلات کام کریں صرف وہی عضلات کارفرما ہوتے ہیں، جو اس فعل کے لئے لازمی ہیں اب سوال یہ رہ جاتا ہے، کہ یہ بے کار حرکات کس طرح زائل اور ختم ہوتی ہیں؟ اس سوال کا جواب ہم اس وضاحت اور تفصیل کے ساتھ نہیں دے سکتے جیسا کہ ہونا چاہیئے تھا، لیکن اس عمل کی عام نوعیت کچھ اس طرح کی ہے، جیسی کہ ہم ابھی بیان کریں گے۔

بے کار حرکات کا ازالہ بچہ کا شعور ہر وقت ان تمام حرکات میں داخل و شامل رہتا ہے، جو وہ کرتا ہے، اور وہ کھنچنا ان حرکات اور اس کی توجہ کا نقطۂ اجتماع ہوتا ہے جس قدر حرکات بھی کی جاتی ہیں، ان میں صرف ان حرکات کے کئے جانے کا امکان ہوتا ہے، جن کو توجہ کے میلان سے بہت گہرا تعلق ہے۔ یہ تو کہنے کی ضرورت ہی نہیں کہ یہ حرکات بچے کے اپنے ہاتھوں اور بازوؤں کی ہوتی ہیں۔ جب اس کے ہاتھ یا بازو جھنجھنے کے قریب پہونچتے ہیں، تو وہ بالضرورت ان کو دیکھتا ہے، اور جب کبھی وہ حرکت کرتے ہیں، تو اس کو غیر واضح طور پر ان کا وقوف ہوتا ہے۔ اب اگر وہ جھنجھنا اس بچے کی توجہ کا مرکز ہے، تو ظاہر ہے، کہ شعور میں ان احساسات پر زیادہ زور دیا جائیگا جن کو اس سے گہرا اور قریب کا تعلق ہے۔ اور جو فوراً اس کے

ساتھ ضم ہو کر ایک تجربہ میں منسلک ہو جاتے ہیں، اس طرح کہ جب اس تجربے میں تغیرات ہوتے ہیں، تو یہ احساسات بھی متغیر ہو جاتے ہیں، اور جب یہ تجربہ غیر متغیر رہتا ہے، تو اس میں بھی کوئی تغیر نہیں ہوتا۔

یہاں پھر یہ فرض نہ کرنا چاہیئے، کہ بچہ ان تمام باتوں پر غور و فکر کرتا ہے، یا یہ کہ یہ تحلیل واضح طور پر اس بچے کے فکر کا مفکورہ منتج ہے، ہم صرف احساسات کی ان قسموں کا ذکر کر رہے ہیں، جن کا بظاہر سب سے زیادہ نمایاں استحضار ہونا چاہیئے۔ بے کار حرکات کے ازالے کے ساتھ ہی تمام حالت متصرف اور مقید حرکات کی صورت میں ترقی یافتہ ہو جاتی ہے۔ اس ترقی کی توجیہ تمام تر موقوف ہوتی ہے جھنجھنے پر خوشگوار توجہ پر، اور ان احساسات پر، جو توجہ کے اس مرکز پر اثر کرنے والی حرکات سے پیدا ہوتے ہیں جس وقت تک توجہ اس جھنجھنے پر رہتی ہے اس وقت تک جن حرکات کا اس جھنجھنے پر باقاعدہ اثر ہوتا ہے ان ہی پر بالضرورت زور بھی دیا جاتا ہے۔ اسی طرح احساسی ہیجانات ان حرکات کے ذریعے سے خارج ہونے کے زیادہ قابل ہو جاتے ہیں۔ اسی لئے باقی کی حرکات ختم ہو جاتی ہیں، لیکن یہ یک قلم ختم نہیں ہو جاتیں، اور اسی طرح وہ کامیاب، یا موثر تطابق بھی یکدم قائم نہیں ہو جاتا۔ یہ عمل بہت سست ہوتا ہے، اور ہر طرح سے ایک تحقیقی بروز معلوم ہوتا ہے۔

تمثلی تصرف کی حالت

اس وقت تک ہم نے اپنی توجیہ و توضیح کو قانون عادت کی صورت میں ڈالا ہے۔ خوشگوار توجہ کے شدت افزا اثرات کی وجہ سے ہیجانی، اور اخراج زائد قسم کے حرکی اخراج پر عمل کرتے ہیں، یہ اس بات کی توجیہ کی طرف اشارہ کرتا ہے، کہ جب کوئی دلکش چیز سامنے رکھی جاتی ہے، تو وہ بچہ کس طرح اس تک پہونچنے کے قابل ہوتا ہے۔ لیکن جب کوئی تہیج کرنے والی چیز نہ ہو، تو ہاتھ اور بازو کی اس قسم کی حرکات کو ارادۃً زیر تصرف لانے کی قابلیت کی اس سے کس طرح توجیہ کی جا سکتی ہے؟ یہ تمثلی تصرف کی اس صورت کی، ابتدا کی کیا توجیہ کرتا ہے جس کو ہم نے اس باب کے شروع میں بالغ العمر انسان کے ارادے کی تحلیل میں دیکھا تھا؟

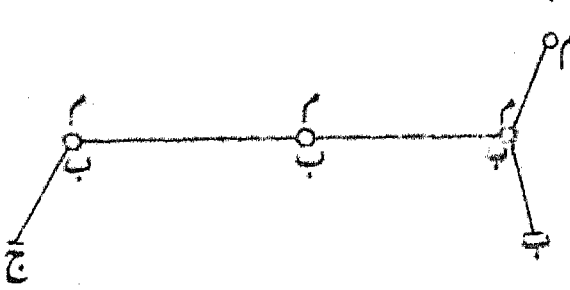
جن واقعات سے اس کی صحیح توجیہ ہو سکتی ہے، ان کو ہم نے ادراک

حافظہ اور تخیل کے بابوں میں بیان کیا ہے۔ ہر وہ مخیلہ جو مرکزی طور پر پیدا ہوتا ہے، انجام کار کسی سابق احساسی ذریعے سے حاصل ہوتا ہے، اور اپنے احساسی مقدمات کی طرح یہ بھی، دیر یا سویر، حرکی فعلیت میں منتقل ہو جانے کی طرف مائل ہوتا ہے۔ لہذا یہ سوال، کہ خیالات و افکار کس طرح حرکات پیدا کرتے ہیں، دراصل یہ سوال ہے کہ مخصوص خیالات و افکار کے بعد کیونکر مخصوص مناسب حرکات ظاہر ہوتی ہیں؟ کسی نہ کسی قسم کے حرکی تغیرات کا پیدا کرنا تمام اعمال مخیلہ کی طبعی خصوصیت ہے۔ اس لحاظ سے ہمارے تمام خیالات و افکار حرکی ہوتے ہیں۔ یا، جیسا کہ بعض ماہرین نفسیات کہتے ہیں، تمام شعور طلبی ہوتا ہے۔ اصل سوال یہ ہے، کہ کیا وجہ ہے، کہ ایک خیال حرکت پیدا نہ کرسکے؟ اگرچہ ہمارا یہ بیان قبل از وقت ہوگا، لیکن اس کا جواب یہ ہے، کہ اگر کوئی خیال حرکت پیدا کرنے میں کامیاب نہیں ہوتا، تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے، کہ کوئی اور احساسی یا تمثلی عمل، جو حرکت میں ظاہر ہونے کی کوشش کر رہا ہے، مانع آتا ہے۔

ہمارے اس بیان کی تصدیق اکثر بچوں کے آواز بلند سوچنے کے میلان سے ہوتی ہے۔ امتناعی خیالات کی عدم موجودگی کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ تلفظ کو ظاہر کرنے والی حرکات پیدا ہو جاتی ہیں۔ اسی ناقص امتناع کی مثال ان اشخاص میں ملتی ہے جو غور و فکر یا پڑھنے میں انہماک کے وقت آواز نکالے بغیر ہونٹوں کو حرکت دیتے ہیں۔ اسی طرح کسی چیز کو چھپا کر اس کے متعلق سوچتے رہنے سے ان حرکات کا روکنا ناممکن ہو جاتا ہے، جن کے ذریعے سے ہم اس چیز تک پہونچتے ہیں۔ ان ہی خفیف حرکات سے "عامل" اس چیز کا مقام معلوم کرنے کے قابل ہو جاتا ہے۔ اس قسم کے افعال "مثالی حرکی" کہے جاتے ہیں، اور ان کو ارادے کی طبعی اور معمولی صورت کی مثال کی حیثیت سے بیان کیا جاتا ہے۔

عضلی عادت اور تمثلی تصرف

اس امر واقعی کی توجیہ، کہ اس قسم کے خیالات و افکار مطلوبہ حرکات پیدا کرسکتے ہیں، تمام تر عضلی عادت کے اصول پر مبنی معلوم ہوتی ہے۔ حرکات کے شعور میں ظاہر ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے، کہ کسی احساسی حرکی قوس کے خاص مرکزی حصّے کی تحریک

ہوتی ہے۔ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ یہ تحریک فی الواقع ہوتی ہے، اس کے عصبی مقدمات خواہ کچھ ہی ہوں، تو ہم کو عصبی تموجات کی قطعی نوعیت کی رو سے اس کا بھی یقین آجانا چاہئے کہ انجام کار حرکی نتائج پیدا ہونگے۔ تمثیلی عمل سے، جیسا کہ ہم اس وقت تک کتنی ہی دفعہ دیکھ چکے ہیں، کسی گزشتہ احساسی عمل کا احیا ہوتا ہے۔ ملحقہ شکل سے اس تعلق کی توضیح ہوگی گرچہ اس میں بہت کچھ اختصار سے کام لیا گیا ہے۔ اس شکل میں پ ب ب ج ایک متطابق ردعمل کی طرف ایک احساسی ہیجان کے راستے کو ظاہر کرتا ہے اور م م ج اس ردعمل کو ظاہر کرتا ہے۔ لیکن یہاں اس ردعمل کی ابتدا کسی خیال یا تمثال سے ہوتی ہے۔ لہٰذا اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ ہم نے اس عمل کے تمام مدارج کو معلوم کر لیا ہے، جس سے احساسی ہیجات کے تعلق سے حرکات متطابق ہوتی ہیں، تو ہماری اس بحث سے، جو ہم نے گزشتہ بابوں میں کی ہے، یہ لازمی نتیجہ نکل سکتا ہے، کہ احساسی حرکی تطابقات کے مرکزی حصوں کی دوبارہ تحریک ان ہی رد عمال کو پیدا کرے گی بشرطیکہ کسی طریقے سے ان کو روکا نہ جائے۔ اس قسم کی مرکزی تحریکات خیالات و افکار کے شعوری عناصر ہیں۔ نفسیاتی نقطۂ نظر سے، حرکت کا خیال اس حرکت کی ابتدا کا ہم معنی ہوتا ہے۔ تلازم کی وجہ سے جو خیالات کسی طریقے سے حرکات سے متعلق ہو جاتے ہیں، وہی ان حرکات کو پیدا کرنے کے لئے استعمال بھی کئے جا سکتے ہیں۔

ارادے میں حسیت جذبہ اور وجدان

ہم نے اگرچہ اس وقت تک اس مسئلہ کی صرف صریحاً توجہ نہیں کی، لیکن یہ واضح ہو گیا ہوگا کہ حسیت، جذبہ اور وجدان ارادے کی تعیین میں بہت اہم ہوتے ہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں، کہ اکثر جذبات کے ساتھ خلقی حرکی مظاہر ہوتے ہیں۔ ہر قسم کی شدید حسیت میں حرکت کی طرف میلان ہوتا ہے۔ ہماری سیرت کی رہنمائی اور تکمیل میں لذت و الم کا بہت

دخل ہوتا ہے۔ ان تمام باتوں کو تسلیم کرنے کے بعد یہ نہ بھولنا چاہیے، کہ چونکہ ارادہ اس قسم کا عمل ہوتا ہے، جس میں افعال کی پیش بینی ہوتی ہے، اس لیے ادراکات و امثال بھی اس میں شامل ہوتے ہیں۔ حسیات و جذبات کے ان ہی اجزا کے ذریعہ سے ہم ایک خاص موقعہ و محل میں، بے قاعدہ حرکات کی بجائے مناسب اور موثر ردعمال کرنے میں کامیاب ہوتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ جذبات اور حسیات حرکت زا ہوتے ہیں، لیکن ان کی ایک خاص سمت بھی ہوتی ہے۔ ہم کو ایک مخصوص چیز سے ڈر لگتا ہے، ہماری طبیعت کسی خاص عزت و شرف کے لئے حریص ہوتی ہے۔ جس چیز کی طرف ہم کھنچتے ہیں، یا جس چیز سے ہم دور بھاگتے ہیں، وہ کسی ادراک یا امثال سے مستخرج ہوتی ہے۔ ان ہی عناصر کی وجہ سے جذبے کی کامیاب رہنمائی ہوتی ہے۔ لہذا یہ کہنا کہ جذبہ حسیت یا وجدان فعل ارادی کی تعیین کرتا ہے، یہ کہنے کے برابر ہے کہ ادراک یا امثال کی ایک خاص صورت ایسا کرتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ارادے کی ابتدائی خصوصیات کے متعلق جو کچھ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، اس پر مزید اضافہ کی ضرورت نہیں۔

بالغ العمر انسان کا نئے تطابقات کو سیکھنا

اس مقام پر بالغ العمر انسانوں کے اعمال تعلم پر غور کرنے کے لئے توقف کرنا ہمارے لئے فائدہ مند ہوگا۔ بعض اوقات خیال ظاہر کیا جاتا ہے، کہ جب بالغ العمر انسان کوئی نیا تطابق سیکھنا شروع کرتا ہے، تو وہ سب سے پہلے "مقیم" تخیلہ سے مدد لیتا ہے، جو عضو متحرک کے حرکی احساس کو ظاہر کرتا ہے، اور پھر اس تطابق کے قائم ہو جانے کے بعد "دُور بعید" تخیلہ یعنی اس مخیلہ کی طرف رجوع کرتا ہے، جو عضو متحرک کے علاوہ دیگر آلات جس پر حرکت کے احساسی اثرات کو مستخرج کرتا ہے۔ یہ خیال بلا شبہ ایک حد تک صحیح ہے، لیکن اس کو تسلیم کرنے سے قبل اس میں چند تغیرات کرنے لازمی ہیں۔ اگر ہم تطابقات کے نئے سلسلے (مثلاً ہارمونیم بجانے میں) کے اکتساب کے واقعات پر غور کریں، تو ہم کو معلوم ہو گا کہ اس لحاظ سے افراد ایک دوسرے سے بہت مختلف ہوتے ہیں، لیکن بالعموم یہ عمل کچھ اس نوع کا ہوتا ہے:-

پہلے ہم اپنے ہاتھوں کے مناسب و صحیح مقام کو معلوم کرنے کے لئے بصری ارتسامات کو استعمال کرتے ہیں۔ پھر جب مطلوبہ نتائج کے لئے مناسب مقام پہونچ جاتے ہیں، تو ہاتھ اور انگلیوں کے لمسی حرکی ارتسام کو حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ بہت مدت تک تو ایک خاص غزل گانے کے لئے بصری اور لمسی حرکی دونوں اعمال کو زیر تصرف لانے کی ضرورت پڑتی ہے۔ یہ تو ظاہر ہے، کہ ان اعمال میں سے ایک "مقیم" ہے اور دوسرا "بعید"۔ اس کے علاوہ شروع شروع میں بصری اور حرکی احساسی عناصر استعمال کئے جاتے ہیں، نہ کہ تمثلات یا امثال۔ جب یہ تطابق بہت کچھ مستقل ہو جاتا ہے، تو احساسی تصرف کو نظر انداز کیا جا سکتا ہے، اور اس حرکت کو پیدا کرنے کے لئے ہر قسم کا مخیلہ کام آسکتا ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے، کہ اس قدر ترقی و تکمیل کے بعد اس میں مخیلہ کی ایک اور "بعید" صورت امثال ہوتی ہے اور پھر اسی کا حکم چلتا ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ یہ مخیلہ شروع ہی سے شریک ہو۔ جب ہم ہارمونیم بجانا سیکھنا شروع کرتے ہیں، تو ہم بالعموم اپنے سامنے ایک مطبوعہ کاغذ رکھتے ہیں، اور اسی کو دیکھ کر اس باجے کے پردوں پر انگلیاں چلاتے ہیں، اور اس طرح آواز پیدا کرتے ہیں۔ جب ہماری انگلیاں پوری طرح زیر تصرف آجاتی ہیں، تو اس کاغذ کو دیکھکر اس کی بصری تصویر، یا اس کی آواز کی سمعی تصویر ہی سے انگلیوں کی وہ حرکات پیدا ہو جاتی ہیں۔

لہٰذا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حرکات کو زیر تصرف لانے کے لئے جس مخیلہ کو ہم استعمال کرتے ہیں، اس میں تغیر و تبدل کے متعلق ہم صرف یہی نہیں کر سکتے کہ "مقیم" مخیلہ کو "بعید" مخیلہ میں تبدیل کر دیں۔ بہت زیادہ ترقی یافتہ حالتوں میں واقعات کے تسلسل و تعاقب کچھ اس طرح کا ہوتا ہے کہ پہلے "مقیم" اور "بعید" احساسات اور حرکات میں براہ راست تعلق ہوتا ہے، بعد ازاں "مقیم" اور "بعید" امثال اور حرکات میں بلاواسطہ تعلق پیدا ہوتا ہے، اور سب سے آخر میں "مقیم" اور "بعید" امثال و حرکات میں بالواسطہ ربط پیدا ہوتا ہے۔ اس ترقی کے مختلف مدارج کو ہم بالعموم اپنی دلچسپی پر غور کرنے سے معلوم کر سکتے ہیں۔ جب تک کہ ہم کو اس حرکت سے دلچسپی رہتی ہے، جس کو ہم زیر تصرف لانے کی کوشش کر رہے ہیں، اس وقت تک

ہی حرکت تمام نفسیاتی عناصر کا مرکز رہتی ہے۔ ان عناصر میں سے بعض "مقیم" ہوتے ہیں اور بعض "بعید"، لیکن جب ہم اس پر پوری طرح قادر ہو جاتے ہیں، تو ہم اس کو کسی بڑے کام میں استعمال کرنے میں دلچسپی لینے لگتے ہیں۔ اس درجہ پر ان ذہنی عناصر کو، جو حرکت کی طرف اشارہ کرتے ہیں، اور جو اس کی فعلیت کو جاری کرتے ہیں، اس سے دور کا اور بالواسطہ تعلق ہو سکتا ہے۔ یہ تعلق کسی قدر دور کا کیوں نہ ہو، اس کے حقیقی ہونے میں شبہ نہیں کیا جا سکتا۔ کسی خیال کے بعد مناسب عضلی فعلیت اس وقت تک نہیں ہو سکتی، جب تک کہ ہمارے گزشتہ تجربے کی وجہ سے کسی نہ کسی طرح عادت کی قسم کا ایک علاقہ و رابطہ قائم نہ ہو گیا ہو۔ ان خیالات و امثال اور ان کے حرکی مظاہر میں وظیفے کے لحاظ سے عضوی تعلق اتنا ہی حقیقی ہوتا ہے، جتنا کہ مثالی حرکی امتزاج کی کسی قسم میں۔ ان دونوں میں دور کا تعلق، یا عدم تعلق، صرف اس مشاہدہ کرنے والے کے لئے ہوتا ہے، جو سابق ترقی سے واقف ہے، یا اس کو نظر انداز کر دیتا ہے۔

متصرف مقید تطابقات میں سے شعور کا غائب ہو جانا

حرکی تصرف کے قائم ہو جانے کے متعلق ابتدائی واقعات میں سے ایک پر دوبارہ زور دینا ضروری ہے۔ ہم اس سے قبل بہت سے موقعوں پر بیان کر چکے ہیں کہ جب وہ عضویاتی حالات پیدا ہو جاتے ہیں، جو جسم کے مختلف ضروری حرکی انضباطات کی خبر گیری و نگرانی کے لئے مناسب ہوتے ہیں، تو شعور غائب ہو جانے کی طرف مائل ہوتا ہے۔ شعور کے اس میلان کی واضح ترین مثال ارادے میں ملتی ہے۔ جب ہم کو کسی خاص قسم کی حرکی فعلیت کی ضرورت پڑتی ہے، تو توجہ مداخلت کرتی ہے، اور مذکورہ بالا نفسی طبعی اعمال تطابق قائم کرنے میں مدد کرتے ہیں۔ پھر یہ تطابق عادت کی شکل میں نظام عصبی میں محفوظ کیا جاتا ہے۔ بعد میں جب پھر کوئی جسمانی ضرورت لاحق ہوتی ہے، تو یہ عادت بروئے کار آتی ہے، اور قلیل ترین شعوری تصرف کی مدد سے اس کو صادر کیا جا سکتا ہے۔ اس طرح شعور ہمیشہ آگے بڑھتا چلا جاتا ہے اور عادی تطابقات کا یہ محفوظ ذخیرہ اس کی اس ترقی میں مدد کرتا ہے۔ نئے حالات اور مواقع کی تسخیر کے لئے

ان عادی تطابقات کو نہایت آسانی سے طلب کیا جا سکتا ہے۔ لہٰذا جب ارادہ کوئی عادت قائم کر دیتا ہے، تو پھر یہ اس عادت سے اور زیادہ بڑی اور وسیع عادات کے قائم کرنے میں مدد لیتا ہے۔

بالغ عمری کے زمانہ میں ہم تقریباً تمام اہم فیصلہ پر عادت کی قسم کے مستقل تطابقات ہی کے ذریعہ سے تقریباً قسری طور پر عمل کرتے ہیں۔ لکھنے، پڑھنے، چلنے، بولنے، غرض ہمارے تمام افعال میں سے کون سا ایسا فعل ہے جو بالآخر اکتسابی عادات کے استعمال میں تحویل نہیں ہوتا؟ عضلی حرکات کے عادی ہونے کی وجہ سے، ان کے واقعاً صادر ہونے کے لئے بالکل خفیف اور غیر واضح اشارات ہی کافی ہوتے ہیں۔ ہماری اس تمام بحث سے عادت کی اس مطلقاً احساسی نوعیت، جس کا ہم نے باب سوم میں مفصل ذکر کیا ہے، کی اخلاقی اور تعلیمی اہمیت واضح ہو گئی ہو گی۔ اس روشنی میں دیکھنے سے یہ بھی سمجھ میں آ سکتا ہے کہ ارادی اعمال پہلی نگاہ میں کیوں اس قدر عجیب و غریب معلوم ہوتے ہیں۔ کیا وجہ ہے کہ ذہن میں محض ایک خیال آنے سے میں ایک غزل گانے، اس کو ادا کرنے یا کتاب پڑھنے کی سی پیچیدہ حرکات کرتا ہوں؟ اس سوال کا جواب اس وقت تک قطعاً ناممکن ہوتا ہے جب تک کہ ہم اس ترقی کو درجہ بدرجہ معلوم نہ کر لیں جس کی وجہ سے یہ تطابقات قائم ہوئے، اور خاطر و تلفظ کے مخصوص خیالات و اشغال سے متعلق ہوئے۔ جب ہم اس مسئلہ پر اس طرح نگاہ کرتے ہیں تو ہم مقررہ اور قابل فہم اصول و قوانین سے واقف ہو جاتے ہیں، جو مخصوص طریقے سے عمل کرتے ہیں۔

ارادہ اور اصناف تقلید

یہ یاد ہو گا کہ ہم نے ردعمل کی ہیجانی اصناف کو تقلید کی ایک قسم کہا ہے۔ اس کی جبلی نوعیت پر ماہرین نفسیات کا اختلاف ہے۔ جبلت کی بحث کی طرح ہماری موجودہ بحث سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے، کہ تقلید کی بعض صورتیں فی الواقع جبلی نہیں ہوتیں لیکن بعض صورتوں کو یقین کے ساتھ جبلی الاصل کہہ سکتے ہیں۔ اس کے علاوہ ردعمل کی بعض صورتوں، جن کو جبلی کہا گیا ہے، کی خصوصیات یہ ہوتی ہیں، کہ ان میں سے بعض حرکات کی، ان کے قریب ترین و فوری محرک کو نظر انداز کر کے تکرار کی جاتی ہے۔ تقلید کا اطلاق رسمی اور محدود معنوں میں، ان حالات پر ہوتا ہے، جن میں کسی دوسرے شخص کے افعال

کی قصداً نقل کی جاتی ہے۔ یہاں یہ بھی بتا دینا چاہیئے کہ تقلید کی اصطلاح، عام معنوں میں ان افعال کے لئے استعمال کی جاتی ہے، جو شعوری اور قصدی ہوتے ہیں لیکن بعض تقلیدی ردِ اعمال اس قسم کے ہوتے ہیں، جو بغیر کسی ظاہری مقصد کے، اور قلیل ترین شعوری نگرانی میں، کئے جاتے ہیں۔ جن معنوں میں کہ تقلید کی اصطلاح کو زمانہ حال میں استعمال کیا جاتا ہے، ان میں غلط فہمی سے بچنے کے لئے ان پیچیدگیوں کو ذہن نشین کرنا بہت ضروری ہے، بالخصوص اس وقت جب کوئی شخص ارادی تصرف کے حاصل ہونے کے طریقے کو معلوم کرنے کی کوشش کر رہا ہے۔

ابتدائی تقلید تقلیدی افعال کی پہلی صنف کی مثال ان آوازوں میں ملتی ہے، جو بچے ہونا، الفاظ کو سوچ سمجھ کر ادا کرنے سے بہت قبل نکالا کرتے ہیں۔ ان آوازوں میں سے اکثروں میں صرف ایک مقطع "مثلاً ڈا" کی تکرار ہوتی ہے۔ بعض اوقات یہ آوازیں ان الفاظ کے بہت مشابہ ہوتی ہیں، جو وہ بچہ سنتا ہے، لیکن اس پر لفظ تقلید کا اطلاق متنازع فیہ اور مشتبہ ہے۔ بہرکیف یہ فعلیت کی اس صورت سے تعلق رکھتی ہیں، جن کو بالڈون نے "دوری ردِ اعمال" کہا ہے لیکن جب وہ بچہ ملفظی حرکات کرنا شروع کر دیتا ہے، تو اس کو سمعی اور حرکی احساسات حاصل ہوتے ہیں۔ احساسی تہیجات دوبارہ ان راستوں کے ذریعہ سے، جو پہلے ہی سے قابل نفوذ تھے، ان ہی عضلات تک جا پہنچتے ہیں، اور اس طرح یہ عمل کم و بیش لامتناہی ہوتا ہے۔ عضلات کا یہ استعمال بنفسہٖ خوشگوار ہوتا ہے، بشرطیکہ تکان پیدا نہ ہو جائے۔ ایسی حالتوں میں اگرچہ شعور کی حیثیت محض تماشائی کی ہوتی ہے، لیکن ہم کو یہ فرض کرنا پڑے گا کہ یہ اسی حیثیت سے اس ترقی پذیر فعلیت کی تائید کرتا ہے، اور اس طرح ان عضوی حرکی مجموعات کو عادت کی شکل میں منتقل ہونے میں مدد دیتا ہے اتنا یقینی ہے کہ اگر ہم بچے کی توجہ اپنی طرف کھینچ لیں، تو اس کی حرکات عارضی طور پر رک جاتی ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ وہ کسی نہ کسی طریقے سے شعوری اعمال پر، ایک حد تک، موقوف ہوتی ہیں۔

Baldwin ۵۱

شعوری تقلید کی خصوصیات

دوسرے اشخاص کے ان افعال کی تقلید، جن کو بچہ اپنے لئے نمونہ سمجھتا ہے، اور جن کی وہ نقل اتارنے کی کوشش کرتا ہے، فعل کی بعد کی اور زیادہ پیچیدہ اور غالباً زیادہ اہم صورت ہے؛ بلکہ مسٹر بالڈون تو یہ کہینگے کہ اسی حالت میں ارادی فعل کی حقیقی ابتدا ہوتی ہے، اور اس کا نام "تقلید مواظب" ہے "مواظب" کی اصطلاح سے وہ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ اس قسم کی تقلیدی حرکات جزئی ناکامی کے باوجود بار بار کی جاتی ہیں، یہاں تک کہ انجام کار کامیابی حاصل ہو جاتی ہے۔

لیکن یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ بہت سے شعوری تقلیدی افعال کی تکرار نہیں کی جاتی اور اگر کی جاتی ہے تو بہت لمبے وقفے کے بعد، اور اس میں بھی گزشتہ تکرار کو پیش نظر نہیں رکھا جاتا۔ ایک بچہ اپنے والدین کے منہ سے ایک لفظ سن کر اس کی تکرار کرتا ہے، ہو سکتا ہے کہ اس میں اس کی ناکامی مضحکہ خیز ہو، اور یہ کہ وہ ہفتوں بعد تک اس لفظ کو ادا کرنے کی دوسری کوشش نہ کرے۔ بڑی عمر کے بچوں اور بالغ العمر انسانوں میں تقلید مواظب ایک عام واقعہ ہے۔ اگر بچوں کی ایک جماعت میں سے کوئی بچہ کسی جنگلے کو پھلانگ جاتا ہے، تو اس کی تقلید کرنا ہر ایک بچہ اپنا فرض عین سمجھتا ہے۔ پھر جن بچوں کی مساعی نفسیلت کے مسلمہ معیار سے فرو تر رہتی ہیں، وہ فوراً اپنی کمزوریوں اور نقائص کو رفع کرنے کی کوشش کرتے ہیں، اور سر گروہ کے کمال کو اپنا نصب العین بناتے ہیں۔ حیات عمرانی میں اشخاص کی ایک جماعت ہمیشہ قائدین کے قدم بقدم چلنے کی کوشش کرتی ہے۔ ہر ایک چھوٹی جماعت کا الگ سردار ہوتا ہے، جو اپنی جماعت کے سامنے ایک نمونہ پیش کرتا ہے۔ غرض زندگی کے کسی شعبہ میں بھی، یہ جمالی ہو یا مذہبی، عملی ہو یا نظری، ہم تقلید کرنے کے رجحان سے آزاد نہیں ہوتے۔ اب سوال یہ ہے کہ اس عالمگیر انسانی میلان کے زیادہ ابتدائی مظاہر میں کون سا عمل ہوتا ہے؟

یہ عمل دو صورتوں میں سے کسی ایک میں واقع ہو سکتا ہے۔ یہ دونوں صورتیں بظاہر ایک دوسری سے مختلف ہیں، لیکن در اصل ایک دوسرے کے مشابہ ہیں۔ تقلید میں خاص حرکات، مثلاً دوسرے شخص، کے اشارات

لیجے چہرے کی حالت کی تکرار ہوسکتی ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کا تعلق ایک ایسے نتیجے کے پیدا کرنے سے ہو، جو ایک مسلمہ معیار یا نمونہ کے مطابق ہے، مثلاً کسی حرف، یا کسی شکل کی نقل اتارنے میں۔ اس صورت میں ہوسکتا ہے کہ مستعملہ حرکات مختلف ہوں، لیکن اس اختلاف سے نقل کی صحت میں کسی قسم کا نقص واقع نہ ہو۔ اگرچہ کسی مرئی چیز کی نقل اتارنے کی یہ مثال شعوری تقلید کی ابتدائی صورتوں کے مقابلے میں زیادہ ترقی یافتہ ہے، لیکن اس سے ان فعلیتوں کے احساسی واقعات، اور ترقی پذیر ارادے سے ان کے تعلق، کی توضیح ہو جائیگی۔ اس کے علاوہ یہ بھی معلوم ہو جائیگا، کہ یہ اس ترقی پذیر تطابق سے صرف ایک بات میں ممتاز ہے جس کو پہلے بیان کیا جاچکا ہے، وہ یہ کہ اس میں ایک خارجی معیار ہوتا ہے، جس سے نتائج کا مقابلہ کیا جاتا ہے۔

جب بچہ لکھنا شروع کرتا ہے تو اس کی تختی پر الف، بے، وغیرہ لکھ کر دی جاتی ہے۔ پھر استاد اس کو قلم پکڑ کر دکھاتا ہے اور اس کو سمجھاتا ہے کہ لکھنے میں کس قسم کی حرکات کس طرح ہونی چاہئیں۔ جب وہ بچہ نقل و تقلید کی کوشش کرتا ہے، تو یہ نتیجہ کچھ اس قسم ہوتا ہے۔ قلم ضرورت سے زیادہ مضبوطی کے ساتھ پکڑا جاتا ہے، بھویں سکڑ جاتی ہیں، جسم کے عضلات کشیدہ ہو جاتے ہیں، تنفس مختل ہو جاتا ہے، اکثر اوقات منہ کھل جاتا ہے، اور منہ اندر زبان ہاتھ کی حرکات کی نقل کرتی ہے۔ ظاہر ہے کہ گزشتہ مثالوں کی طرح، یہاں بھی، ہیجِ عصبی تموجات کے ان عضلات میں اخراج کا باعث ہوا ہے، جن کو اس کام میں کامیابی حاصل کرنے سے کوئی تعلق نہیں۔ بعد میں اس کوشش سے جو کچھ حاصل ہوتا ہے، اس کا اصل سے مقابلہ کیا جاتا ہے، اور جو نقائص نظر آتے ہیں، ان کو رفع کرنے کی دوسری کوشش کی جاتی ہے۔ یہ بھی ہوسکتا ہے، کہ یہ تکرار محض اس وجہ سے ہو، کہ بچے کو اس سے خوشی ہوئی ہے نہ کہ اس سبب سے کہ اصل اور نقل میں فرق ہے۔ بعض صورتوں میں دوسری کوشش استاد کی تحریک و ترغیب سے ہوتی ہے۔ لیکن جب بچہ خود بخود اس فعلیت کو جاری رکھتا ہے، تو وہ آہستہ

آہستہ اس میں، نقل کی صحت اور بے کار حرکات کے ازالہ کے لحاظ سے، اصلاح کرلیتا ہے۔ یہ نتیجہ تقریباً اسی طرح حاصل ہوتا ہے، جس طرح کہ ہماری گزشتہ مثال کا بچہ جھنجھنے کو پکڑنا سیکھتا ہے۔ لہذا یہ شعوری تقلیدی اعمال بچے کو معاشرتی ماحول کے زیر اثر لانے میں کسی قدر اساسی کیوں نہ ہوں، ان کے طریق عمل میں کوئی نئی چیز شامل نہیں ہوتی۔

باب بست ویکم

ارادے کا تعلق دلچسپی، کوشش اور خواہش کے ساتھ

گزشتہ باب میں ہم ارادی فعل کی بعض ابتدائی خصوصیات سے واقف ہو چکے ہیں۔ ہم نے اس عام عمل ارتقا کو معلوم کیا ہے، جس کے ذریعے سے ہیجانی، اور حرکت کی اور ابتدائی صورتیں، احساسی تحریک کا باعث بنتی ہیں، اور یہ تحریک پھر بلاواسطہ یا بالواسطہ متخیلہ کی شکل میں، ان حرکات کو زیر تصرف لانے کا آلہ بن جاتی ہے۔ ہم نے ارادے میں توجہ کے ان نیم شعوری یا غیر شعوری تقریباً قسری افعال کو پیدا کرنے کے میلان کا بھی مشاہدہ کیا ہے، جن کو عادات کہتے ہیں۔ اس کے علاوہ ہم کو اس کا بھی علم ہو چکا ہے کہ اس قسم کے عادی تطابقات قائم ہو جانے کے بعد ہماری توجہ اور عادات کے قائم کرنے کی طرف منعطف ہوتی ہے۔ اس باب میں ہم ارادے کی اور زیادہ وسیع اور عمومی خصوصیات، اور بالخصوص کوشش، دلچسپی اور خواہش سے اس کے تعلقات پر غور کرینگے۔

ارادے میں توجہ انتخابی کا نظریہ

گزشتہ باب میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ توجہ کی انتخابی فعلیت کے ذریعے سے ہم ایک خاص طریق عمل اس طرح اختیار کرتے ہیں، کہ بعض خیالات و افکار کو مسترد کر دیتے ہیں، اور بعض کو قائم رکھتے ہیں لیکن اس بحث میں ہم نے اس بات کی توجیہ کی کوئی خاص کوشش نہ کی تھی کہ توجہ میں ترجیحات کیوں ہوتی ہیں۔ حقیقت تو یہ ہے کہ ان فیصلہ جات کی انتہائی توجیہ ہو بھی نہیں سکتی لیکن تخمینی طور پر ہم اس کی وجہ معلوم کر سکتے ہیں۔ اس پر غور کرنے سے ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ یہ اس وجہ کو حیات

کی نوعیت' اور جاندار مخلوقات کے لئے ذہن کی اہمیت، سے بہت گہرا تعلق ہے۔

خودرو توجہ

توجہ کی بحث میں ہم نے خودرو، یا عدیم الارادہ، توجہ کی بنیادی نوعیت پر زور دیا تھا۔ ہم نے دیکھا تھا کہ اس اصطلاح کا اطلاق ہم اس حالت پر کرتے ہیں، جب ہماری توجہ بالکل آزادانہ طور پر، بغیر کسی جبر کے، کسی چیز کی طرف اس طریقے سے منعطف ہو جائے، جس سے ذہن کی ذاتی اور باطنی دلچسپیاں ظاہر ہوتی ہوں۔ ابھی کچھ دیر قبل، ہم حرکی شعبہ میں ہیجان کے نام سے اسی قسم کے ایک واقعہ کا ذکر کر چکے ہیں۔ جب ہم ان دونوں کو ایک دوسرے کے ساتھ ملاتے ہیں، تو ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ ہمارا جسم، نفسیاتی اور عضویاتی دونوں حیثیتوں سے، قصدی میلانات کو ظاہر کرتا ہے، بعض قسم کی حرکات، اور بعض قسم کی اشیا خلقۃً اور بلا تامل ہم کو اپنی طرف کھینچ لیتی ہیں۔ بلکہ کہنا چاہیئے کہ ہم اس جہاں میں تعصب کو ساتھ لے کر پیدا ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ہم بعض تجربات کو، دیگر ممکن تجربات کے ہوتے ہوئے، ترجیح دیتے ہیں۔ اس کے علاوہ اس تعصب کی مخصوص صورتوں کے لحاظ سے ہم ایک دوسرے سے بہت مختلف ہوتے ہیں۔ لہٰذا اگر انتخاب واختیار خیالات وافکار پر توجہ کا نتیجہ منحصر ہے، تو ہم کو یقین ہونا چاہیئے کہ توجہ کی اس خودرو نوعیت کی وجہ سے بعض خیالات وافکار دوسروں پر شروع ہی سے مرجح ہونگے۔

اگر ہم اس تمام مسئلہ کو خود اپنے بالغ العمر شعور کی روشنی میں دیکھیں، تو صاف نظر آجاتا ہے، کہ ہم اُن خیالات وامثال پر توجہ کرنے کی طرف مائل ہوتے ہیں، جن سے ہم کو دلچسپی ہوتی ہے، نہ ان خیالات پر جو ہمارے لئے کوئی دلچسپی نہیں رکھتے لیکن جب ہم یہ سوال کرتے ہیں کہ ان سے ہم کو دلچسپی کیوں ہوتی ہے؟ تو جواب کے لئے پھر توجہ کی خودرو اور ہیجانی نوعیت کو دلیل راہ بنانا پڑتا ہے۔ اس رہنمائی سے ہم اس نتیجے پر پہونچتے ہیں کہ ہم میں سے ہر ایک کے موروثی اور شخصی سوانح حیات نے ہمارے ہیجانی اور خودرو طریق اعمال میں تغیرات پیدا کر دئے ہیں۔ ان تغیرات کو ہم میں سے ہر ایک دوسرے میں تسلیم کرتا ہے، لیکن ان کی مفصل توجیہ نہیں کر سکتا۔ خوش قسمتی سے ہم دلچسپی کی اساسی خصوصیات کو ان الفاظ میں

بیان کر سکتے ہیں کہ وہ شعور کی ایک خاص حالت ہے۔ اب ہم اس ہی پر مختصر اً بحث کریں گے

دلچسپی

دلچسپی کو بعض ماہرین نفسیات نے عقلی حسیات میں شامل کیا ہے تحقیق راز جوئی اور استعجاب کی صورت میں اس کی علت بالکل بدیہی ہے بلکہ تاثری شعور کی تحلیل میں ہم نے راز جوئی کو بھی ان حسیات میں داخل کیا تھا لیکن اگر دلچسپی کی اس صفت پر غور کیا جائے جو کسی دلکش درس کا ہم کھیل کو دیکھنے یا پڑھنے میں ظاہر ہوتی ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کی دلچسپی کو حیات ذہنی کے طلبی اعمال سے تعلق ہوتا ہے اگرچہ اس میں بھی تاثری خصوصیات حقیقۃً نمایاں ہوتی ہیں۔ اس بات کو واضح کرنے کے لئے کہا جاتا ہے کہ "ہماری توجہ منعطف ہوتی ہے" اور یہ کہ "ہم دلچسپی لیتے ہیں"۔ مراد اس سے یہ ہوتی ہے کہ دلچسپی ہماری حالت فعلی ہے وہ کہ توجہ کی طرح حالت انفعالی۔ اس سے دلچسپی کی فعلیت اور خود اثباتی ظاہر ہوتی ہے۔ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں کہ توجہ حقیقت میں عضوی فعلیت کی مظہر ہوتی ہے لیکن ایک ستعب اور خشک مضمون یا چیز کی طرف انقباض اور بد دلی کے ساتھ توجہ کرنے اور دلچسپ اشیا کی طرف ہمہ تن توجہ ہو جانے کا فرق بالکل واضح اور غیر مشتبہ ہے۔

دلچسپی کا مہیج

دیگر نفسی تجربات کی طرح، دلچسپی کا بھی کوئی نہ کوئی مہیج ہوتا ہے۔ ہم اپنی حسیات میں کسی قدر منہمک کیوں نہ ہوں، اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ دلچسپی کا کوئی معروض ہوتا ہے، اور اس معروض سے ہم واضح طور پر واقف ہوتے ہیں۔ اس حقیقت سے ہم دلچسپی اور خالصۃً قوی ہیجان کے اختلاف اور ان کی مشابہت کو معلوم کر سکتے ہیں۔ مشابہت ان دونوں میں یہ ہوتی ہے کہ دونوں بیش بین اور متحرک ہوتے ہیں۔ اختلاف یہ ہے کہ دلچسپی کا ایک مسلمہ معروض ہوتا ہے، جس سے اس کو تعلق ہوتا ہے، لیکن ہیجان میں شروع شروع میں اس قسم کا معروض نہیں ہوتا۔ یہ ممکن ہے کہ خود دروں توجہ ایک اولی ذہنی فعلیت ہو، لیکن دلچسپی ثانوی ہوتی ہے۔ یہ ایک شعوری کیفیت ہے، جو ان اشیا سے متعلق ہوتی ہے جس کا ہم کو تجربہ ہو چکا ہے۔ جب ہم ایک دلچسپ چیز کی صفات کو معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں، تو ہم کو غیر مفید تعمیمات پر تکیہ کرنا پڑتا ہے، مثلاً ہم کہہ سکتے ہیں، کہ وسیع معنوں میں، تمام وہ اشیا، جو جذبات برانگیختہ کرتی ہیں دلچسپ ہوتی ہیں لیکن یہاں ہم کو فوراً اپنی غلطی معلوم ہو جاتی ہے کیونکہ ہم پہلے ہی سے یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ چیز ایک خاص فرد کے لئے جذبات انگیز ہوگی یا نہیں تشخصی بناوٹ کی خصوصیات تشخصی سوانح کے

کی نوعیت اور جاندار مخلوقات کے لئے ذہن کی اہمیت سے بہت گہرا تعلق ہے۔

خودرو توجہ توجہ کی بحث میں ہم نے خودرو، یا عدیم الارادہ، توجہ کی بنیادی نوعیت پر زور دیا تھا۔ ہم نے دیکھا تھا، کہ اس اصطلاح کا اطلاق ہم اس حالت پر کرتے ہیں، جب ہماری توجہ بالکل آزادانہ طور پر، بغیر کسی جبر کے، کسی چیز کی طرف اس طریقے سے منعطف ہو جائے، جس سے ذہن کی ذاتی اور باطنی دلچسپیاں ظاہر ہوتی ہوں۔ ابھی کچھ دیر قبل، ہم حرکی شعبہ میں ہیجان کے نام سے اسی قسم کے ایک واقعہ کا ذکر کر چکے ہیں۔ جب ہم ان دونوں کو ایک دوسرے کے ساتھ ملاتے ہیں، تو ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ ہمارا جسم، نفسیاتی اور عضویاتی دونوں حیثیتوں سے قصدی میلانات کو ظاہر کرتا ہے، بعض قسم کی حرکات، اور بعض قسم کی اشیا خلقۃً اور بلا تامل ہم کو اپنی طرف کھینچ لیتی ہیں۔ بلکہ کہنا چاہئے، کہ ہم اس جہاں میں تعصب کو ساتھ لے کر پیدا ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے، کہ ہم بعض تجربات کو، دیگر ممکن تجربات کے ہوتے ہوئے، ترجیح دیتے ہیں۔ اس کے علاوہ اس تعصب کی مخصوص صورتوں کے لحاظ سے ہم ایک دوسرے سے بہت مختلف ہوتے ہیں۔ لہٰذا اگر انتخاب واختیار خیالات وافکار پر توجہ کا نتیجہ منحصر ہے، تو ہم کو یقین ہونا چاہئے، کہ توجہ کی اس خودرو نوعیت کی وجہ سے بعض خیالات وافکار دوسروں پر شروع ہی سے مرجح ہونگے۔

اگر ہم اس تمام مسئلہ کو خود اپنے بالغ العمر شعور کی روشنی میں دیکھیں، تو صاف نظر آجاتا ہے، کہ ہم اُن خیالات واشغال پر توجہ کرنے کی طرف مائل ہوتے ہیں، جن سے ہم کو دلچسپی ہوتی ہے، نہ ان خیالات پر جو ہمارے لئے کوئی دلچسپی نہیں رکھتے۔ لیکن جب ہم یہ سوال کرتے ہیں کہ ان سے ہم کو دلچسپی کیوں ہوتی ہے؟ تو جواب کے لئے پھر توجہ کی خودرو اور ہیجانی نوعیت کو دلیل راہ بنانا پڑتا ہے۔ اس رہنمائی سے ہم اس نتیجے پر پہونچتے ہیں، کہ ہم میں سے ہر ایک کے موروثی اور شخصی سوانح حیات نے ہمارے ہیجانی اور خودرو طریق اعمال میں تغیرات پیدا کر دئے ہیں۔ ان تغیرات کو ہم میں سے ہر ایک دوسرے میں تسلیم کرتا ہے، لیکن ان کی مفصل توجیہ نہیں کر سکتا۔ خوش قسمتی سے ہم دلچسپی کی اساسی خصوصیات کو ان الفاظ میں

بیان کر سکتے ہیں کہ وہ شعور کی ایک خاص حالت ہے۔ اب ہم اس ہی پر مختصر بحث کریں گے

دلچسپی

دلچسپی کو بعض ماہرین نفسیات نے عقلی حسیات میں شامل کیا ہے محض راز جوئی اور استعجاب کی صورت میں اس کی علت بالکل بدیہی ہے بلکہ تاثری شعور کی تحلیل میں ہم نے راز جوئی کو بھی ان حسیات میں داخل کیا تھا لیکن اگر دلچسپی کی اس صنف پر غور کیا جائے جو کسی دلکش ڈرامہ کا کھیل کو دیکھنے یا پڑھنے میں ظاہر ہوتی ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کی دلچسپی کو حیات ذہنی کے طلبی اعمال سے تعلق ہوتا ہے اگرچہ اس میں بھی تاثری خصوصیات حقیقۃً نمایاں ہوتی ہیں۔ اس بات کو واضح کرنے کے لئے کہا جاتا ہے کہ ہماری توجہ منعطف ہوتی ہے اور یہ کہ ہم "دلچسپی لیتے ہیں"۔ مراد اس سے یہ ہوتی ہے کہ دلچسپی ہماری حالت فعلی ہے نہ کہ توجہ کی طرح حالت انفعالی۔ اس سے دلچسپی کی فعلیت اور خود اثباتی ظاہر ہوتی ہے۔ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں کہ توجہ حقیقت میں عضوی فعلیت کی مظہر ہوتی ہے لیکن ایک متعب اور خشک مضمون یا چیز کی طرف الغرضی اور بددلی کے ساتھ توجہ کرنے اور دلچسپ اشیا کی طرف ہمہ تن توجہ بن جانے کا فرق بالکل واضح اور غیر مشتبہ ہے۔

دلچسپی کا مہیج

دیگر نفسی تجربات کی طرح، دلچسپی کا بھی کوئی نہ کوئی مہیج ہوتا ہے۔ ہم اپنی حیات میں کسی قدر منہمک کیوں نہ ہوں، اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ دلچسپی کا کوئی معروض ہوتا ہے، اور اس معروض سے ہم واضح طور پر واقف ہوتے ہیں۔ اس حقیقت سے ہم دلچسپی اور خالصۃً قوی ہیجان کے اختلاف اور ان کی مشابہت کو معلوم کر سکتے ہیں۔ مشابہت ان دونوں میں یہ ہوتی ہے، کہ دونوں ہیجان ہیں اور متحرک ہوتے ہیں۔ اختلاف یہ ہے کہ دلچسپی کا ایک مسلمہ معروض ہوتا ہے، جس سے اس کو تعلق ہوتا ہے، لیکن ہیجان میں شروع شروع میں اس قسم کا معروض نہیں ہوتا۔ یہ ممکن ہے کہ خود درد توجہ ایک اولی ذہنی فعلیت ہو، لیکن دلچسپی ثانوی ہوتی ہے۔ یہ ایک شعوری کیفیت ہے، جو ان اشیا سے متعلق ہوتی ہے جس کا ہم کو تجربہ ہو چکا ہے۔ جب ہم ایک دلچسپ چیز کی صفات کو معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں، تو ہم کو غیر مفید تعمیمات پر تکیہ کرنا پڑتا ہے، مثلاً ہم کہہ سکتے ہیں کہ وسیع معنوں میں، تمام وہ اشیا، جو جذبات برانگیختہ کرتی ہیں دلچسپ ہوتی ہیں لیکن یہاں ہم کو فوراً اپنی غلطی معلوم ہو جاتی ہے کیونکہ ہم پہلے ہی سے یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ چیز ایک خاص فرد کے لئے جذبات انگیز ہوگی یا نہیں شخصی بناوٹ کی خصوصیات شخصی سوانح کے

نشیب و فراز، ایک فرد کا خاص مزاج اور اسی قسم کی باتیں شامل ہو کر اس ردعمل کی قلب ماہیت کر سکتی ہیں۔

اسی طرح عمومی حیثیت سے کہا جا سکتا ہے کہ غیر مانوس اور عجیب چیزیں دلچسپ ہوتی ہیں، لیکن یہ بیان بھی بغیر تحدید کے قبول نہیں کیا جا سکتا کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وہ چیز اس قدر غیر مانوس اور عجیب ہو کہ ہمارے لئے بالکل بے معنی، اور مہمل ہو جائے۔ ایسی حالت میں ہم اس چیز کی طرف نگاہ اٹھا کر بھی نہیں دیکھتے۔ اگر ہمارے ہاتھ میں ایک ایسی کتاب دیدی جائے جس کے مضمون سے ہم قطعاً نابلد ہیں، تو ہم اس کو محض شکل دیکھکر بند کر کے رکھ دیتے ہیں، اور دوبارہ اس کو ہاتھ نہیں لگاتے۔ بعض دفعہ کہا جاتا ہے کہ جو افعال و حرکات ہم روزمرہ کرتے ہیں، وہ ہمارے لئے دلچسپ ہوتے ہیں، کیونکہ ہم ان کے عادی ہو جاتے ہیں۔ اگر روزمرہ افعال کے دلچسپ ہونے کی یہ وجہ صحیح ہے، اگرچہ بدقسمتی سے فی الواقع یہ غلط ہے، تو یہ مذکورہ بالا توجیہ کے بالکل نقیض ہے۔ اس لئے اگر صرف عادی افعال و حرکات، اور مانوس اشیا دلچسپ ہوتی ہیں، تو ظاہر ہے کہ نئے افعال و حرکات اور غیر مانوس اشیا، دلچسپ نہیں ہو سکتیں۔ مختصراً یہ کہ اگر ہم ایک ثالث کی حیثیت سے اس مسئلہ پر غور کریں، تو ہم کوئی ایسی وجہ معلوم نہیں کر سکتے، جو غیر مانوس یا مانوس اشیا کو، محض ان کی مانوسیت یا عدم مانوسیت کی بناء پر دلچسپ بناتی ہے۔

اگر ہم یہ تسلیم کر لیں کہ جب ہم اس دنیا میں پیدا ہوتے ہیں، تو ہیجانی حرکات کی طرح مخصوص اشیا کی طرف خود رو توجہ کے رجحانات ساتھ لاتے ہیں، تو ہم نہایت آسانی کے ساتھ دلچسپی کی ان مختلف صورتوں کو سمجھ سکتے ہیں، جو مختلف افراد میں ہوتی ہیں، اگرچہ ہم پھر بھی ایک خاص فرد کی مخصوص دلچسپیوں کی توجیہ کرنے کے قابل نہیں ہوتے۔

توجہ اور دلچسپی بحیثیت تنظیمی فعلیتوں کے

اگر ہم اس واقعہ کو دوبارہ ذہن میں لائیں کہ توجہ فی الواقع ایک تنظیمی فعلیت ہے، جس کے ذریعے سے ان تمام مختلف اشیا میں تعلقات پیدا ہو جاتے ہیں، جن کی طرف اس کا رخ ہوتا ہے، تو ہم نہایت آسانی سے اور فوراً سمجھ سکتے ہیں کہ ہم میں سب ہر ایک کی زندگی کے اوائل ایام میں خود رو توجہ کے وجود سے کس طرح بعض دلچسپیوں کو

باقی رکھنے، اور بعض کو موثر کرنے کی ایک منظم استعداد پیدا ہوتی ہے۔ ایک علم دوست بچے کو ان اشیا سے دلچسپی ہوتی ہے، جن کو علم سے تعلق ہوتا ہے۔ اس کی باقی تمام دلچسپیاں یا تو اس دلچسپی کی تابع ہوتی ہیں، یا ہمیشہ کے لئے مٹ جاتی ہیں لیکن ہم میں سے اکثروں کی خود رو توجہ متفرق اشیا اور تجربات کو خوش آمدید کہتی ہے، اور کسی اور غالب دلچسپی کی ترقی اکثر بہت سست، یا بالکل مفقود ہوتی ہے۔

علم ہندسہ اور مچھلی کے شکار کے ساتھ بچے کی ایک ہی وقت میں دلچسپی میں کوئی مغائرت یا تباین نہیں۔ یہ مغائرت یا تباین اس وقت ہوتا ہے، جب ایک دلچسپی کسی دوسری پر مستقلاً بلا بے جا تصرف ہو۔ لہٰذا اگر ایک طرف ہماری خود رو توجہ دلچسپیوں کی تفریق کی ضامن ہے تو دوسری طرف بعد کی ترقی دلچسپیوں کے تطابق پر موقوف ہوتی ہے۔ اس عمل میں، ہم اپنی فکری قابلیتوں سے مدد لیتے ہیں، اور خود اپنے لئے دلچسپیوں کا ایک نظام مکمل کر لیتے ہیں لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہم اس عمل سے پوری طرح واقف ہوتے ہیں۔ بحیثیت بالغ العمر ہونے کے ہم سب معلوم کر سکتے ہیں کہ اس قسم کا عمل ہم میں جاری تھا۔ بچپن میں ہماری دلچسپیاں منتشر، بے ربط اور اکثر بے جوڑ ہوتی ہیں۔ سن بلوغت میں یہ زیادہ ممیز اور مربوط ہو جاتی ہیں، اور بعض طفلانہ دلچسپیاں تو بالکل غائب ہی ہو جاتی ہیں، چنانچہ کھلونوں کے ساتھ جو دلچسپی بچپن میں ہوتی ہے، وہ جوانی میں باقی نہیں رہتی۔ اپنے پیشے اور مخصوص تفریحات وغیرہ سے دلچسپی ان کی جگہ لے لیتی ہے۔

لیکن یہاں کہا جا سکتا ہے کہ دلچسپیوں کا یہ زوال و غیاب بھی جو بالغ عمری کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے، خود رو توجہ کے عمل و اثر سے سمجھ میں آسکتا ہے۔ یہ خیال صرف ان معنوں میں صحیح ہے کہ کسی خاص چیز کے ساتھ دلچسپی ہونا ہماری خلقی ساخت پر منحصر ہوتا ہے، لیکن شیر خواری کے دنوں اور بچپن کے زمانے میں اس خود رو توجہ کے خام ادراک اور گوناگوں مظاہر کے مقابلے میں جوانی کی عمر میں اس کی کار فرمائی زیادہ معقول اور فکری ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ یہاں ہم کو یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ انسان پیدا ہونے سے لے کر مرتے دم تک مدنی الطبع رہتا ہے، اور اجتماعی اور عمرانی اثرات سے متاثر ہوتا ہے، لہٰذا اس کی توجہ کی خاص صورت (جس سے

اس کی دلچسپیوں کی تشکیل ہوتی ہے) کی توجیہ عمرانی ثواب و عقاب پر منحصر ہوتی ہے۔

اگر ایک بچہ پیدا ہوتے ہی چلہ کش صوفیوں یا نماز گذار زاہدوں کی ایک جماعت کے حوالے کر دیا جائے، اور ان ہی میں اس کی پرورش ہو، تو زیادہ امکان اس کا ہے، کہ اس کی تمام دلچسپیاں اُس جماعت کے عقائد کے مطابق ہونگی، جس میں اس کی عمر گزری ہے۔ اس کے برخلاف اگر وہ، رہزنوں اور ڈاکوؤں کی صحبت میں بڑا ہو، تو اس کی دلچسپیاں بھی مختلف ہونگی۔ یہ اس لئے نہیں کہ وہ بچہ ریاکار یا منافق ہے، بلکہ اس وجہ سے کہ خود در د توجہ کا معروض اس جماعت کے رویہ و سلوک پر موقوف ہوتا ہے جس میں ہم اپنی زندگی بسر کرتے ہیں۔

دلچسپی اور خلقی فہم و ذکا مخصوص طبعی فہم و ذکا کے وجود کو تسلیم کرنا عملاً اور نظراً، دونوں طرح بہت ضروری ہے۔ یہ اکثر موروثی ہوتا ہے، لیکن بعض اوقات یہ غیر متوقعہ طور پر ایسے حالات میں بھی پیدا ہو جاتا ہے، جو اس کے لئے کسی طرح بھی مناسب نہیں ہوتے۔ یہ دراصل ان خدمات کو ظاہر کرتا ہے، جو ایک فرد نہایت کامیابی کے ساتھ اپنی جماعت کی کر سکتا ہے۔ کچھ اس وجہ سے، اور کچھ اس سبب سے، کہ ان کی متابعت و مطابقت سے وہ فرد مسرور ترین و خوشگوار ترین زندگی بسر کر سکتا ہے، اس فہم و ذکا کا ترقی دینا، اور ان کی تربیت کرنا مفید ہوتا ہے۔ لیکن شرط یہ ہے کہ یہ ضرر رساں یا مذموم نہ ہو۔ یہ عطیہ الٰہی اتنا ہی متنوع اور مختلف ہوتا ہے جتنے واقعات حیات، لیکن اس کی زیادہ عام صورتیں یہ ہیں۔ مشینوں اور انجینیری کے علوم، جن میں بھاپ اور دھات کے نام سے لے کر پل بنانے اور فن تعمیر تک سب شامل ہیں، تجارت و بیوپار، جماعتوں کے انتظام، یہ صنعتی اغراض کے لئے ہو یا سیاسی مقاصد کے لئے، موسیقی، مصوری، نقاشی، بت سازی و سنگ تراشی، طب، قانون، وزارت، اور تعلیم، ان میں سے ہر ایک کے لئے مخصوص قابلیت کی ضرورت ہوتی ہے۔ بعض افراد میں ایک سے زائد قابلیتیں نمایاں ہوتی ہیں۔ یہ تمام قابلیتیں بالعموم مردانہ ہوتی ہے۔ عورتوں میں ان کے علاوہ اور قابلیتیں بھی ہو سکتی ہیں، جن کا تعلق سیاست منزل اور امور خانگی سے ہوتا ہے۔

یہ ظاہر ہے کہ ان میں سے بعض قابلیتیں صرف جوانی کے زمانے میں ظاہر ہو سکتی ہیں، لیکن محض اس وجہ ان کو کچھ کم خلقی فرض نہیں کیا جا سکتا بعض بچپن ہی میں ظاہر ہو جاتی ہیں، اور ان ہی کی خصوصیت اور احتیاط کے ساتھ تربیت کی ضرورت ہوتی ہے۔ شروع شروع میں یہ قابلیتیں محض دلچسپیوں کی صورت میں نمایاں ہوتی ہیں، اور اسی وجہ سے ان کا یہاں ذکر کرنا مناسب معلوم ہوا۔

دلچسپی شعور کی ایک متحرک صورت ہے

دلچسپی بداہتہً ہماری نفسی ساخت کے خود رو اور متحرک پہلو کو ظاہر کرتی ہے۔ ہماری ذات حقیقی معنوں میں، دلچسپیوں میں منعکس ہوتی ہے۔ یہ کہنا کہ ایک شخص کے جذبی رد اعمال اس کی دلچسپیوں کو منکشف کرتے ہیں، یہ کہنے کے مقابلے میں زیادہ صحیح ہوگا کہ اس کے جذبات دلچسپیوں کو پیدا کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ گزشتہ تحلیل کی روشنی میں یہ واضح ہے کہ غیر مانوس اور عجیب چیزوں کے ساتھ ہماری دلچسپی ہماری ذات کی توسیع پر مبنی ہوتی ہے۔ ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ مطلقاً غیر مانوس چیز ہمارے لئے دلچسپ نہیں ہوتی، بلکہ صرف وہ چیز دلچسپی کا باعث ہوتی ہے، جو اس قدر مانوس ہو کہ ہم اس کو اپنے گزشتہ تجربے سے متعلق کر سکیں، اور اس کے ساتھ ہی اس قدر نئی ہو کہ اس کی واقفیت کی وجہ سے تجربے میں وسعت پیدا ہوتی ہوئی معلوم ہو۔ ہم پیچھے کہیں دیکھ چکے ہیں کہ شعور کے اس قسم کے وسعت پیدا کرنے والے اعمال دیگر چیزوں اور باتوں کے مساوی رہنے کی صورت میں حقیقتہً خوشگوار ہوتے ہیں۔ اور اس طرح وہ توجہ کے توفیقی وظیفہ کی طرف مرافعہ کرتے ہیں۔ رسمی اور عادی باتوں میں دلچسپی کا ہونا بھی اسی پر منحصر ہوتا ہے۔ روزمرہ کے افعال وحرکات صرف اس لئے دلچسپ ہوتے ہیں کہ ان کے ذریعے سے ہم اپنے آپ کو پا لیتے ہیں، اور ان کے تجربے کو اپنی ذات کا حقیقی مظہر سمجھتے ہیں۔ ان افعال وحرکات کے خالصتہً میکانکی عنصر کا ہم کو شعور ہی نہیں ہوتا۔

تمام اصناف اشخاص میں صناع وہ شخص ہوتا ہے، جس کے لئے روزمرہ کے کام خوشگوار اور مسرت آفریں ہوتے ہیں، نہ اس لئے کہ وہ اس کے واسطے آسان ہوتے ہیں، اور نہ اس وجہ سے کہ ان سے اس کی کاہلی اور تساہل میں ترقی ہوتی ہے

بلکہ اس سبب سے کہ وہ شخص ان میں دل وجان سے معروف ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ اس کو بھی نظرانداز نہ کرنا چاہیئے کہ جس کاریگر یا پیشہ ور کو اپنے نفس فعل سے دلچسپی ہوتی ہے، وہ صناع، نجار، انجنیر، وکیل، یا معلم ہوتا ہے۔ ان میں سے ہر ایک شخص وہ چیز بناتا، یا وہ کام کرتا ہے، جو اس کی باطنی اور حقیقی طبیعت کو ظاہر کرتا ہے۔ روزمرہ کام، اگر جسمانی تکان سے قطع نظر کر لی جائے، صرف اس حالت میں ناگوار یا ناخوش آیند ہوتے ہیں، جب ان سے حقیقی ذات ظاہر ہوتی ہے، نہ اس ذات کی شدید دلچسپیاں۔ یہ تمام افعال ان دلچسپیوں علی الرغم، اور ان کی صدائے احتجاج کے باوجود کیئے جاتے ہیں۔ یہاں اس کو نہ بھولنا چاہیئے کہ ہم روزمرہ افعال پر اخلاقی نقطۂ نظر سے بحث نہیں کر رہے، اور نہ ہم کو تشفی و تنفری حسیات کے اچھا یا برا ہونے سے کوئی تعلق ہے۔ ہم صرف ان حالات کو بیان کر رہے ہیں، جن میں ہمارے روزمرہ افعال دلچسپ، یا اس کے برعکس ہوتے ہیں، اور ان حالات اور عجائبیت وندرت کے مبدا میں تعلق دکھا رہے ہیں۔

اخلاقی فیصلہ جات اکثر اشخاص کے نزدیک اخلاقی فیصلہ جات ارادے کے سب سے زیادہ حقیقی مظاہر، اور اس کی تمثیلی مثالیں ہیں، کیونکہ یہ بہت، کوشش کے بعد، اور فاعل ضمیر کے زیر اثر صادر ہوتے ہیں۔ اس قسم کے تجربات سے، اور تجربوں کے مقابلے میں، ہماری شخصی پیسرتاد رقوت کی اصلی نوعیت کا بہتر انکشاف ہوتا ہے۔ لہٰذا ایک قوی الارادہ شخص وہ ہے جو وسوسوں کی کامیاب مدافعت کرتا ہے، جو اپنی خواہشات کی شدت وحدت کو نسوس کر کے اپنے نصب العین اور معیار اخلاقی کی ناقابل مزاحمت قوت و طاقت سے ان کا مقابلہ کرتا ہے۔ اس قسم کے اخلاقی فیصلے کے مفہوم، اور اس کی اہمیت کے متعلق اس عام خیال کی وجہ سے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ کے اہم واقعات پر غور کر لیا جائے۔ کیا یہ سچ ہے کہ ان فیصلہ جات میں ہم کو ذہن کی ایسی داخلی اور بے نظیر ترکیب کا شعور ہوتا ہے، جو اور موقعوں پر یا تو مفقود ہوتی ہے، یا اس طرح خفیہ رہتی ہے کہ ہم اس کو معلوم نہیں کر سکتے؟

ارادہ کوشش وسیع معنوں میں، ارادی اعمال کی تین بڑی بڑی صورتیں ہیں،

جن میں کوشش کا شعور ہوتا ہے۔ سردست ہم جسمانی کوشش (مثلاً کسی وزنی چیز کے اٹھانے میں) کو نظرانداز کرتے ہیں۔ (۱) ہم کو کوشش کا شعور اس وقت ہوتا ہے، جب ہم کسی متعب، خشک یا غیر دلچسپ مضمون پر توجہ قائم کرتے ہیں۔ (۲) ہم کوشش کو اس وقت بھی معلوم کرتے ہیں، جب ہم کوئی ایسا اہم فیصلہ کرتے ہیں، جس میں بہت سے ایسے مختلف پیچیدہ ارکان متبادل میں سے کسی ایک رکن کا انتخاب کرتے ہیں، جس کا ہم کو واضح علم نہیں ہوتا، یا جب ہم کو شبہ ہوتا ہے کہ صحیح صحیح واقعات ہمارے علم میں نہیں۔ اس قسم کے واقعات میں ضروری نہیں کہ ہماری ذاتی خواہش بھی شامل ہو۔ پیچیدہ مالی مسائل اس کی مثالیں ہیں۔ لیکن ان دونوں صورتوں میں کوشش کو ارکان متبادل میں سے ایک کے انتخاب سے اولی طور پر تعلق نہیں ہوتا۔ یہ دراصل جہد اور کشیدگی کا ایک احساس ہے، جس کو تمام عقلی عمل کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ یہ مانوس قسم کے مختلف تجربات میں سے تکان سے بہت کچھ ملتی جلتی ہے۔ (۳) تیسری صورت وہ ہے، جو اخلاقی مشکلات میں ظاہر ہوتی ہے، جہاں ہم کسی مذموم، لیکن دلآویز، فعل کو کرنے کی خواہش سے مغلوب ہو جاتے ہیں۔ اس رذیل میلان کے مقابلے میں فرض کا ضعیف اور غیر دلچسپ احساس ہوتا ہے۔ لیکن آہستہ آہستہ ضمیر کو غلبہ ہوتا ہے، اور جب فیصلہ کرنے کا وقت آتا ہے تو ہم اپنے آپ کو مجتمع کرتے ہیں، اور اپنے ارادے کو پوری قوت کے ساتھ اس رذیلت کے مقابلے میں لاتے ہیں، یہاں تک کہ ہماری وہ مذموم خواہش شکست یاب ہو جاتی ہے اور ہم صواب کے ساتھ اپنی وفاداری کو ثابت کرتے ہیں۔ اسی قسم کے تجربات کی بنا پر جبر کے مقابلے میں اختیار کی حمایت کی جاتی ہے، کیونکہ یہ ایک واضح اور ناقابل انکار مثال ہے اس حالت کی جس میں ارادہ داخل ہو کر کثیر ترین مزاحمت کی سمت میں فعل صادر کرتا ہے نہ کہ قلیل ترین مزاحمت کی سمت میں، جیسا کہ میکانکی فلاسفہ کے نزدیک ہمیشہ ہوا کرتا ہے۔ ہم ارادے کی آزادی پر اس وقت بحث کرنا نہیں چاہتے، کیونکہ یہ مابعد الطبیعیات کا کام ہے۔ لیکن کوشش کی نفسیات کی تحلیل ہمارے لئے یقیناً نفع مند ہوگی۔

کوشش کی تحلیل کوشش کی جس صورت کا ہم نے گزشتہ مثال میں ذکر کیا ہے،

اس کے متعلق متباین نظریات مروج ہیں بعض ماہرین نفسیات کا خیال ہے، کہ اس قسم کے حالات میں ہم بلا واسطہ اور غیر مشتبہ طور پر اپنے ارادے سے واقف ہوتے ہیں۔ ان کے مقابلے ہیں ایک گروہ کا دعویٰ ہے کہ اگر ہم اس قسم کے تجربات پر نہایت احتیاط اور صحت کے ساتھ غور کریں، تو ہم کو عضلی جہد کے اُن احساسات کثیرہ کے سوائے اور کوئی نئی چیز نظر نہیں آتی جو ارادی اور بالخصوص تنفس کے عضلات کی کشیدہ حالت سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس اختلاف آراء پر بحث کرتے ہوئے ہم کو ارادی فعلیت کے واقعہ اور اس کے ذہنی قائم مقام میں نہایت وضاحت کے ساتھ امتیاز کرنا چاہئے، جو ہم کو اس فعلیت سے مطلع کرتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ مذکورہ بالا قسم کی مشکلات میں نہایت اساسی نوع کی ارادی فعلیتیں بھی شامل ہوتی ہیں، اور اس میں بھی شبہ نہیں کہ وہ طبیعت اخلاقی کا نہایت صحیح مرقع پیش کرتی ہیں لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہم شعور میں ایک ایسے طلبی یا ارادی عنصر سے بھی واقف ہوتے ہیں، جو بحیثیت ایک عنصر کے، احساس کے مشابہ ہو۔ یہاں اصل میں تمام بحث مطالعہ باطن کی صحت سے ہے اور بحیثیت مجموعی، موجودہ شہادت سے مذکورہ بالا نظریات میں سے موخر الذکر کی تائید ہوتی ہے۔
کوشش کا شعور جذبی شعور کی قسم کا ہوتا ہے، جس میں عضلی کشیدگی کے احساسات کا بڑا مجموعہ ہوتا ہے۔ بالعموم اس تجربے کی کیفیت تاثری بھی نہایت ناخوشگوار ہوتی ہے۔

ذہنی اور اخلاقی کوشش کا شعور ایک جذبی تجربہ ہوتا ہے

اگر ہم ان ردِ اعمال کو ذہن نشین لائیں، جو ہم بالعموم مذکورہ بالا صورتوں میں کرتے ہیں، تو ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ ہمارا تنفس رک جاتا ہے، اور اس میں بے ترتیبی پیدا ہو جاتی ہے، ہمارے چہرے ساکن ہو جاتے ہیں بھویں سکڑ جاتی ہیں مٹھیاں بند ہو جاتی ہیں وغیرہ۔ یہ تمام عضلی حالت اس وقت کے مجموعی شعور پر احساسی اجزاء کا اضافہ کرتی ہے، اور ذرا غور کرنے سے معلوم ہو جاتا ہے کہ اخلاقی فیصلہ کرنے میں کوشش کا احساس ان حرکی ردِ اعمال کی شدت کے متوازی ہوتا ہے۔ جب عضلات بے حرکت اور آسودہ ہوتے ہیں، تو ہم کو کوشش کا احساس بھی نہیں ہوتا، اور جب کوشش کا احساس شدید ہوتا ہے تو عضلی کشیدگی ہمیشہ نمایاں

ہوتی ہے۔ ہم نے کہا ہے کہ کوشش کا شعور، اخلاقی فیصلہ جات کے تعلق سے، خواہش اور نصب العین کے تنازع و تصادم کے وقت ظاہر ہوتا ہے۔ عنقریب ہم خواہش کی ماہیت پر غور کرینگے۔ اس وقت ہم ایسے واقعات سے واقف ہونگے، جن سے ہماری اس قول کی تائید ہوگی کہ بالعموم ذہنی کوشش کا احساس، اگر تکان سے قطع نظر کرلی جائے، بذات خود دراصل جذبی ہے۔ لہذا اسے ان جذبات کے ساتھ متحد الماہیت کہا جاسکتا ہے، جن کا ہم ذکر کرچکے ہیں۔ یہ ایک ایسا واقعہ ہے، جس کو مقابل کے حرکی میلانات کے باہمی امتناع سے تعلق ہے جب تک کہ فیصلہ کرنے کے وقت نہیں آتا اس وقت تک یہ ہیجانات جسم میں مقید ومسدود رہتے ہیں، اور قید وسد کے نتائج شدید حرکی انقباضات کی شکل میں ظاہر ہوتے ہیں۔ لیکن جب آخری انتخاب ہوجاتا ہے، تو تمام موانع غائب ہوجاتے ہیں اور وہ منطابق حرکات صادر ہوتی ہیں، جن سے فیصلہ کا اظہار ہوتا ہے۔ پہلے کہا جاچکا ہے کہ اس عضلی کرختگی اور درشتی کا انتہائی فائدہ صرف ان مزید ہیجانات میں ہوتا ہے، جو وہ ہمارے لئے مہیا کرتی ہے اور اس طرح ہماری انتخابی فعلیتوں کی ضعف پذیر ترقی میں جان ڈالتی اور قوت پیدا کرتی ہے۔ توجہ کی توفیقی حرکات کی طرح، اس کا وظیفہ یہ ہے کہ ممکن الحصول شعوری فعلیت کی مقدار میں اضافہ کرے۔

لیکن یہ نہ بھولنا چاہئے کہ کوشش کا شعور جہد ادرکشیدگی کے بعض احساسات کا کسی قدر محتاج کیوں نہ ہو اس میں شبہہ نہیں کیا جاسکتا کہ کوشش کے احساس کی نفسی ماہیت بعینہ وہی ہے، جس کو روحانیت پسند ماہرین نفسیات بیان کرتے ہیں۔ کوشش سے تنازع فی الذات، یا تنازع فی الشعور، مراد لی جاتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ہمارے نصب العین، ہماری دلچسپیوں اور ہمارے مقاصد میں مساوات واتحاد نہیں۔ اس سے خود ذہنی اعمال کی ناقص تنظیم وتطابق پر دلالت ہوتی ہے۔ وہ فعل جس سے دلچسپیوں اور خیالات کا غالب نظام اپنے غلبے کو ظاہر کرتا ہے، اور اپنے احکام واوامر کا نفاذ کرتا ہے، گزشتہ باب کی مشیئت کا ہم معنی ہوتا ہے۔ یہ تمام بیان ہمارے اس انکشاف کے بالکل مطابق ہے کہ یہ بعض ایسے محیطی احساسی حالات سے ممتاز ہوتا ہے، جن کے ذریعے سے ہم کو موضوعی طور پر اس کا علم ہوتا ہے۔

ارادہ اور ہیجان

اگرچہ ہم نہایت آسانی کے ساتھ معلوم اور تسلیم کر لیتے ہیں، کہ بچپن میں ارادی اعمال، بلحاظ اصلیت کے، خلقی ہیجانات پر منحصر ہوتے ہیں، تاہم یہ بہت واضح نہیں کہ جوانی میں بھی ہمارے افعال اور ہیجانات میں یہی تعلق ہوتا ہے۔ لیکن، جیسا کہ ہم ابھی دیکھینگے، یہ ایک امر واقعی ہے، بلکہ یہاں تک کہا جا سکتا ہے کہ ارادے کی ترقی ہیجانات میں نظم و ترتیب پیدا کرنے کا دوسرا نام ہے، اور یہ کہ ایک پختہ سیرت وہ کہی جا سکتی ہے، جس میں ہیجانات اس طرح کسی منتظم اصول کے ماتحت اور تابع کر دئے جاتے ہیں لہذا اس خیال کی بجائے کہ ترقی یافتہ ارادہ یا سیرت وہ ہوتی ہے، جس سے تمام ابتدائی ہیجانات کی بیخ کنی کی جاتی ہے، یا ان کو دبا دیا جاتا ہے، اب ہم اس نتیجہ پر پہونچتے ہیں کہ یہ ہیجانات متواتراً اور مسلسلاً عامل رہتے ہیں، لیکن ترقی یافتہ صورت میں ان کا عمل زیادہ معقول اور منتظم ہو جاتا ہے، اور اس میں وہ انتشار باقی نہیں رہتا، جو بچپن میں ہوا کرتا ہے۔ ہمارا یہ خیال تمام معنوں کے لحاظ سے یقیناً صحیح ہے۔ خواہش کی ماہیت کو معلوم کر لینے کے بعد یہ بات اور واضح ہو جائیگی۔

ارادہ خواہش اور نفرت

اس بات کی طرف ہم متعدد بار توجہ دلا چکے ہیں کہ ہمارے روزمرہ افعال میں سے اکثر قلیل ترین شعوری نگرانی اور ارادے سے ہوتے ہیں۔ ہم یہ بھی دیکھ چکے ہیں کہ یہ ان پیچیدہ عادات کی وجہ سے ہوتا ہے، جو ہمارے رسمی کاروبار کو ظاہر کرتی ہیں۔ لیکن افعال کا ایک اہم مجموعہ ایسا بھی ہوتا ہے، جس میں ہمارا ارادہ عیاناً شامل ہوتا ہے۔ یہ مجموعہ اس وقت ظاہر ہوتا ہے، جب ہم عادات کے راستے کو ترک کر دیتے ہیں، یا جب ہم عادات کو توڑنے پر مجبور رہتے ہیں۔ ایک محرر فٹ بال میچ دیکھنے کے لئے اپنا روزمرہ کا کام ادھورا چھوڑ دیتا ہے، ایک پیشہ ور شخص اپنے پیشہ کو بدل لینے پر غور کرتا ہے، ایک مدرسے کے بچے کی توجہ، باہر کے کھلنڈرے بچوں کے شور و غل کی وجہ سے کتاب سے ہٹ جاتی ہے، ان تینوں مثالوں میں خواہش عامل ہوتی ہے۔ اب اگر ہم ان اشیا کا جائزہ لیں، جن کی ہم کو اپنے لئے خواہش ہوتی ہے، تو ہم کو معلوم ہوگا کہ خواہش کی وضاحت ہمیشہ ان ابتدائی ہیجانات و جذبات کی

نسبت سے ہوتی، جو ان میں شامل ہوتے ہیں۔ وہ اشیا جن کو ان جبلی ردِ اعمال سے تعلق نہیں ہوتا، ان کی ہم کو بہت خواہش بھی نہیں ہوتی۔ ان کی زائد سے زائد ایک "تمنا" ہوتی ہے، جو مقدم الذکر اشیا کی شدید طلب کے مقابلے میں بالکل سرد اور اتفاقی معلوم ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ خواہش، جو گویا اس امر واقعی کا ایجابی پہلو ہے، کے ساتھ ساتھ نفرت کا ہونا بھی لازمی ہے، اور یہ نفرت جذبی نوعیت کے لحاظ سے خواہش کے مشابہ ہوتی ہے، لیکن اس میں اس عمل کا سلبی حصّہ منکشف ہوتا ہے۔

لہذا جن تجربات میں ہم کو خواہش کا ممیز اشتیاق، یا نفرت کی حقیقی بدمزگی کا شعور ہوتا ہے، وہ ہوتے ہیں جو براہِ راست یا بالواسطہ کھیل، محبت، ہمدردی، رنج، امنگ، خود پسندی، غرور، حسد، رشک، خوف اور تنفر کے سے ہیجانات کی فعلیت کا باعث ہوتے ہیں۔ ان، یا ان کے ہم نوع، ہیجانات کی غیر موجودگی میں کوئی کیفیت ایسی باقی نہیں رہتی، جسے ہم صحیح معنوں میں خواہش یا نفرت کہہ سکیں۔ یہ کہنے کی تو غالباً ضرورت نہیں کہ اکثر حالات میں خواہش اور نفرت میں اس قسم کے بہت سے جذبی عناصر شامل ہوتے ہیں۔ چنانچہ غرور اور محبت، ہمدردی اور رنج، خوف اور رشک کا اجتماع ممکن ہے۔

اگرچہ خواہش کی اصطلاح طلب کی زیادہ عقلی صورتوں کے لیے استعمال کی جاتی ہے، تاہم ان کی فہرست میں اشتہاء کو بھی شریک کرنا چاہیئے۔ بین[1] نے ان کی جماعت بندی بھوک، آرام کرنے، اور ورزش کرنے میں کی ہے ان سب کو براہِ راست مستمر عضوی حالات سے تعلق ہے، لیکن یہ ایسے تعلقات در وابط میں بھی ترقی پا سکتی ہے، جہاں یہ اضافی طور پر مثالی ہو جائیں۔ ان کا خواہش کی اور صورتوں کے ہم رتبہ ہونا یا نہ ہونا اس تعلق کے درجہ پر منحصر ہوتا ہے، جو یہ ہماری عقلی زندگی اور سیرت کے ساتھ پیدا کرتی ہے۔

تاریخی حیثیت سے سوسائٹی کی تنظیم بڑی حد تک، خوراک اور جنس کی اشتہا کے مطابق ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے ہمارے شعائر اور ان خیالات میں، جو ان سے پیدا ہوتے ہیں، شروع سے آخر دم تک اس اصلیت کے

[1] Bain

اثرات پائے جاتے ہیں۔ خاندان اور ملک واملاک دونوں سے حیات انسانی کی ان اشتہاآت کے لیے تعداد اثرات کا علم ہو جائیگا۔

خواہش لہٰذا خواہش کے بین اور ممیز مظاہر میں شعور کی ایسی صورت ثابت ہوتی ہے، جس میں خالص جبلت کی کورانہ ہیجانی حیثیت اس غایت کے علم سے متغیر ہو جاتی ہے، جو اس ہیجان کی تشفی کا باعث ہوتی ہے لیکن اس وجہ سے اس میں ہیجان کو ظاہر کرنے کے لیے جس میلان یا طلب میں بہت زیادہ یا مطلق تخفیف نہیں ہوتی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ خواہش کی تمام قوت ہیجانی الماہیت ہونے کے سبب سے اور اس کی معقولیت تجربہ پر مبنی ہونے کی وجہ سے ہوتی ہے۔ جب ہمارے جذبات اور ہماری جبلتوں کا ایک دفعہ اظہار ہو جاتا ہے، تو ہم کو یہ معلوم ہو جاتا ہے، کہ اب آئندہ ان سے کس بات کے امیدوار رہنا چاہیئے۔ خواہش وہ شعوری حالت ہے، جو جذبی ہیجان اس کے علم کو مستحضر کرتی ہے۔ یہ اس چیز کی ایک دھن ہوتی ہے، جس کے متعلق ہم کو علم ہے، کہ وہ خوشگوار تشفی کا باعث ہوگی۔ اس میں شک نہیں کہ بعض اوقات ہم کو ایسی اشیا کی بھی خواہش ہوتی ہے، جو الم انگیز ہوتی ہیں، لیکن اگر ہم مجنونوں اور اسی قسم کے مختل اور مریض ذہنوں سے قطع نظر کریں، تو صاف معلوم ہو جاتا ہے، کہ ایسی صورتوں میں یہ خواہش کسی ثانوی یا نہائی تشفی کے لئے ہوتی ہے۔ ایک تھکی ماندی ماں اپنے مریض بچے کے سرہانے بیٹھ کر رات گزارنے پر اصرار کرتی ہے، اگرچہ وہاں ایسے لوگ موجود ہوتے ہیں، جو اس کی جگہ اس خدمت کو بجالانے کے لئے تیار ہوتے ہیں۔

نفرت اس کے برخلاف نفرت ایک متضاد حالت ہے۔ اس میں بھی ہم اس شے کے مفہوم کی تحقیق کرتے ہیں، جو عند الذہن ہوتی ہے، اور اپنے تجربے کی بنا پر یہ معلوم کرتے ہیں کہ اس کا حصول ناگواری کا باعث ہوگا۔ اس وجہ سے ہم اس سے دور بھاگتے، اور اس سے پرہیز کرتے ہیں۔ بظاہر یہ مستبعد معلوم ہوگا لیکن واقعہ یہ ہے کہ خواہش اور نفرت دونوں میں ناگواری غالب ہوتی ہے۔ خواہش میں اس وجہ سے کہ اس میں

عارضی طور پر رجحان کی مزاحمت در کاوٹ پیدا ہوتی ہے، اور نفرت میں اس سبب سے کہ کسی ایک مرغوب وخوشگوار تجربے یا اسی قسم کے بہت سے تجربات، کا ہمیشہ کے لئے خاتمہ ہوتا نظر آتا ہے، یا اس علت سے کہ کسی واقعی اور ممکن الوقوع الم کا اندیشہ ہوتا ہے لیکن خواہش کے اس کرب و اضطراب میں ایک خاص قسم کی لذت ہوتی ہے جس پر شعراء ابتدائے شاعری سے مشق آزمائی کرتے آئے ہیں۔

سیرت کی تشکیل میں خواہش کی بنیادی حیثیت

گزشتہ بحث سے یہ واضح ہو جاتا چاہیے کہ ارادے کی ترقی اور سیرت کی تشکیل میں خواہش بہت اہم ہوتی ہے۔ خواہش کی واقعی نفسی حالت سے، ہم اس ذہن کی نمایاں خصوصیات کا اندازہ لگا سکتے ہیں، جو اس وقت تک زیر بحث رہا ہے اس میں، ہم کو کامل و مکمل اعمال فکر کا نشان ملتا ہے، ہم واضح تاثری عناصر کو دیکھتے ہیں، اور شعور کی ترقی پذیر نوعیت بھی روشن ہو جاتی ہے۔ اس کے علاوہ یہ ایک خاص وقت کے سیرت کا خلاصہ ہوتی ہے۔ ایک شخص کی خواہشات سیرت سے صحیح ترین اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔

باب بست و دوم

سیرت اور ارادہ

قوت ارادی اور سیرت

چونکہ شعور ایک نظم آفرین وحدت زا فعلیت ہے، اس لئے جس طرح اس میں زیادہ پختگی آتی جاتی ہے، اُسی طرح ہمارے ہیجانات بھی بالعموم زیادہ تکمیل کے ساتھ ایک دوسرے کے ساتھ متطابق ہوتے جاتے ہیں۔ اس طرح ہم میں ممیز و مخصوص اور معتبر عادات فعل قائم ہو جاتی ہیں۔ ہمارے ارادے ایک خاص شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ ارادوں کے ان اوضاع کے استقلال و استحکام کا نام سیرت ہے۔ ایک واقعی نیک سیرت شخص کو کبھی چوری کے ارتکاب میں تردد کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اس کی اخلاقی عادات فوراً اس کو اس فعل سے متنفر کر دیتی ہیں، اور اگر وہ تردد کرتا ہے، تو اس کی وجہ یہ نہیں ہوتی کہ اس کی سیرت مستقل نہیں، بلکہ یہ تردد اس سبب سے ہوتا ہے، کہ اس کو اس فعل کے چوری ہونے میں شبہ ہوتا ہے۔ ایک طرح سے دیکھا جائے، تو سیرت کی نشوونما لا متناہی ہوتی ہے، کیونکہ تجربہ ہمیشہ زندگی کے نئے نئے پہلو ہمارے سامنے پیش کرتا رہتا ہے، لیکن عام زبان میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ ردعمل کی اکثر اہم عادات زندگی میں بہت پہلے، اور مخصوص وقت میں مستقل ہو جاتی ہیں۔

ہم باب سوم میں دیکھ چکے ہیں کہ بات کرنے کا ڈھنگ، کپڑوں کی تراش خراش، ذاتی آداب وغیرہ اکیس سال کی عمر سے قبل ہی معین و مقرر ہو جاتے ہیں۔ اخلاقی اور مذہبی نصب العین کے متعلق خیالات جوانی، یا اس کے فوراً بعد پختہ ہوتے ہیں۔ اپنے پیشہ سے متعلق عادات جوانی کے بعد قائم ہوتی ہیں۔ لیکن ایک اوسط درجہ کے فرد کے متعلق عام طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس کی

معاشرتی، اخلاقی، جمالی اور عقلی عادات کی غالب کیفیت و نوعیت تیس سال سے قبل ہی متعین ہو جاتی ہیں۔ اس وقت سے قبل اس کی خواہشات اور دلچسپیاں مستقل طور پر کوئی نہ کوئی شکل اختیار کر لیتی ہیں، بعد کی عمر میں وہ ان رجحانات کی صرف تکمیل و اصلاح کرتا ہے۔

جب ہم اس واقعہ کو یاد کرتے ہیں کہ عادات انجام کار عصبی بافتوں میں جسمانی تغیرات کے محفوظ و باقی رہنے پر موقوف ہوتی ہیں، تو ہم کو یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ انسان کی عادات طاقتور حلیف بھی ہو سکتی ہیں اور خطرناک حریف بھی۔ جس شخص کی تمام عمر نیکی اور متانت میں گزری ہے اس کی ذات اور دل کے لئے خوشگوار و درست آگیں جذبات کا مخزن ہی نہیں ہوتی، بلکہ وہ شخص بغیر سخت کوشش کے کینہ خواہ و خود غرض نہیں ہو سکتا، کیونکہ اخلاقی افعال کے رجحانات اس کے نظام عصبی کی ساخت میں پیوست ہو چکے ہیں۔

اخلاقی ترقی جب ہم کہتے ہیں کہ سیرت کی ترقی ایک عمل ہے جس میں ہمارے ہیجانات ایک دوسرے کے ساتھ متطابق ہو جاتے ہیں، تو ہمارا اشارہ واقعات کے ایک مخصوص سلسلے کی طرف ہوتا ہے۔ ایک بچہ اپنے والدین کی فرماں برداری سیکھنے میں محبت، خوف اور غصے کا ہیجانات کو استعمال کرتا ہے۔ مثال کے طور پر ہم فرض کر سکتے ہیں کہ اس کے والدین نے اس کو ایک کام کرنے سے منع کیا ہے۔ اس امتناعی حکم سے اس کو مایوسی ہوتی ہے اور غصہ آتا ہے۔ نافرمانی کے نتائج و عواقب سے اس کو ڈرایا جاتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ والدین اس غایت کے حصول کے لئے جذبہ محبت، یا سزا کے خوف کی طرف مراجعہ کریں۔ اب چاہئے یہ کہ یہ تمام ہیجانات متطابق ہو جائیں ممکن ہے کہ غصہ اور ضد سب پر غالب رہیں۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ محبت کی جیت ہو، ایک اور صورت یہ ہے کہ خوف کے مقابلے میں باقی سب ہیچ اور کمزور ثابت ہوں۔ واقعی اور حقیقی نتیجہ خواہ کچھ ہی ہو، اس میں شبہ نہیں کیا جا سکتا کہ اس نتیجہ کی وجہ سے سیرت ایک خاص شکل اختیار کر لیتی ہے، اور بعد میں نافرمانی کی صورت میں اسی کا اظہار ہوگا۔

بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کے موقعوں پر دو ہیجانات متطابق نہیں کئے جاتے، بلکہ ان میں سے ایک دوسرے کو دبا دیتا ہے۔ اکثر مصنفین کو اخلاقی تربیت کے اس خیال سے کلی اتفاق ہے۔ لیکن یہ نظریہ نفسیاتی واقعات اور اخلاقی مشتہیات کی مہلک غلط فہمی پر مبنی ہے۔

ظاہر بین محققین کے لئے یہ ایک ناقابل انکار واقعہ ہے کہ جب وہ بچہ محبت سے مجبور ہو کر نافرمانی کے خیال کو ترک کر دیتا ہے، تو غصہ کے ہیجان کا قلع قمع ہو جاتا ہے۔ لیکن نگاہ ژرف بین کے لئے یہ بیان حقیقت سے بعید ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ایک ہیجان دوسرے مخالف ہیجان کی مزاحمت کرتا ہے، اور جو فعل کہ انجام کار صادر ہوتا ہے، اس میں یہ دونوں ایک دوسرے میں ضم ہو جاتے ہیں، اور ان میں ایک دوسرے کا تعلق سے، ایک ترتیب و انتظام ہو جاتا ہے۔ ان حالات میں فرمانبرداری عقلی حرکات کے صدور کے ہم معنی نہیں ہوتی۔ یہ ایک ذہنی عمل ہوتا ہے، جس میں ذات غصہ، محبت اور اسی نوع کے ہزار دل اور جذبات کی صلاحیتوں کو ساتھ لے کر اپنی اصلی نوعیت و ماہیت کا اظہار کرتی ہے۔ اگر ایک شخص کو خواہشات میں موانع پیش آنے سے غصہ آتا ہے تو یہ اس شخص کی ذات کی ساخت کا نتیجہ ہے۔ والدین سے محبت اور ان کی فرمانبرداری کرنا بھی اسی طرح اس کی ذات کا ایک لازمی جزو ہے۔ محبت کے احکام کی فرمانبرداری اور اطاعت سے غصہ کا قلع قمع نہیں ہوتا، بلکہ اس کی شکل بدل جاتی ہے۔

اگر بنظر تعمق دیکھا جائے تو جس چیز کو ہم ہیجانات کا دبانا کر رہے ہیں وہ دراصل دیگر ہیجانات کے ظاہر ہونے کا نتیجہ ثابت ہو گا نہ کہ محض جبری روک تھام کا۔ ایک قبیح ہیجان کی برانداز ی کے لئے ہم کو ایک مخالف ہیجان کو عامل بنانا چاہئے۔ اس کے علاوہ جس سیرت کی اس طرح تشکیل ہوتی ہے، وہ اخلاقاً خطرناک خواہشات کو قابو میں رکھنے سے اپنی زندگی میں اخلاقی حیثیت سے بہت قوی ہو گا۔ صرف مریض ہی کو قدر صحت ہوتی ہے، اسی طرح جو شخص وسوسوں میں گرفتار ہو کر آزاد ہوا ہے وہی اخلاقی حیثیت سے قابل اعتبار ہو سکتا ہے۔

ارادہ جب ہم ان تمام بیانات کو مجتمع کر کے غور کرتے ہیں، تو یہ بداہتہً ثابت ہو جاتا ہے کہ وہ قضیہ جس سے ہم نے اس کتاب کو شروع کیا ہے بہت وسیع اور عمیق معنوں میں صحیح ہے۔ ہم نے معلوم کیا ہے، کہ ہمارا ذہن ایک مشین ہے، جس کے ذریعے سے جسم اور اس کی زندگی کی ضروریات میں تطابق اور توافق پیدا ہوتا ہے۔ ہم نے دیکھا ہے کہ شعور کی مختلف وقوفی اور تاثری خصوصیات ان رد اعمال کی کامیابی میں مدد کرتی ہیں، جو ہمارا جسم اپنے ماحول کے جواب میں کرتا ہے، یہ ماحول طبعی ہو یا معاشرتی۔ ہم اس سے بھی واقف ہوئے ہیں کہ تصرف کی ان فعلیتوں کا خاتمہ و انجام ارادے میں ہوتا ہے لیکن اس تمام بحث میں یہ بھی مشاہدے میں آیا ہوگا کہ ہم اس وقت تک کسی ایسے مخصوص ذہنی عنصر یا واقعہ سے دوچار نہیں ہوئے جسے ارادے کا نام دیا جا سکے۔

ہمارا یہ مشاہدہ ہر قسم کے مغالطہ سے بالکل پاک ہے۔ اصلیت یہ ہے کہ ارادہ حسیات ذہنی کی تمام وسعت کو ظاہر کرنے کا آسان سا نام ہے بحیثیت اس کے کہ یہ حیات ذہنی کو زیر تصرف لانے کی فعلیت ہے۔ تمام ذہن بحالت فاعلیت ارادہ ہے۔ یہ کہنا کہ ارادہ بحیثیت مخصوص ذہنی عنصر کے ناپید ہے (اور یہ بیان اکثر سلیم الطبع اشخاص کے لئے بہت پریشان کن رہا ہے) ماہر نفسیات کے اس خیال کو ظاہر کرنے کا طریقہ ہے کہ ذہنی حیثیت سے سوائے ارادہ کے اور کچھ موجود نہیں۔ کوئی اس قسم کا مخصوص ذہنی عنصر نہیں، جس کو ارادہ کہا جا سکے، کیونکہ شعور کے تمام احوال بہیئت مجموعی ارادہ ہیں۔

ہمارے اس عقیدے کی تائید و تصدیق گزشتہ ابواب کے مطالعہ سے ہوگی، جہاں ہم نے معلوم کیا ہے کہ ارادے کو ہیجانات، انبساط و انقباض، جذبہ، تصورات و امثال، احساسات، حافظہ، استدلال اور ذہنی عمل کی ہر صورت و صنف سے تعلق ہے۔ ہم نے اس ترقی پذیر تصرف کا بھی مشاہدہ کیا ہے، جو حرکات تسلط سے شروع ہو کر غایات بعیدہ کی طرف بڑھتا ہے، اور ان غایات کے حصول کے لئے ان حرکات کی ضرورت پڑتی ہے، جن پر ہم پہلے سے قادر ہو چکے ہیں، اور جواب عادی تطابقات کی صورت میں ہمارے سامنے آتی ہیں۔ اس تمام ترقی کا خاتمہ

اس وقت ہوتا ہے، جب ہمارا ذہن اپنے لئے ایسے خیالات و مشاعر کا انتخاب کر لیتا ہے، جن کو وہ نصب العین کہتا ہے، اور ان ہی کے ذریعے سے وہ اپنی بعد کی زندگی کی تشکیل کرتا ہے۔ ہم میں سے ہر ایک فرد کے یہ نصب العین کیا ہونگے، اس کا انحصار کچھ تو ان میلانات کی نوعیت پر ہوتا ہے، جو ہم کو ورثہ میں ملے ہیں، اور کچھ اپنے معاشرتی اور طبعی ماحول کی قوتوں پر۔ ارادے کی آزادی کے متعلق ہم جب تک چاہیں بک بک کر سکتے ہیں، لیکن ہم میں سے کوئی بھی ان دو قوی اثرات سے آزاد نہیں۔ اس کے ساتھ ہی ہم میں سے ہر ایک کو وہ تمام آزادی حاصل ہوتی ہے، جس کی ہر بہادر اور خوش خلق طبیعت کو خواہش ہو سکتی ہے۔ یعنی یہ کہ وہ بہترین اور صالح ترین فعل کرنے پر قادر ہوتا ہے، اور اس کو یہ پختہ یقین ہوتا ہے کہ یہ فعل کسی قدر حقیر کیوں نہ ہو، لیکن چونکہ بہترین اور صالح ترین ہے اس لئے اس سے بہتر اور کوئی فعل نہیں ہو سکتا۔

ارادے کی تربیت ارادے کی تربیت کی بحث میں بعض مصنفین فضول گوئی کو کام فرماتے ہیں۔ اس کے متعلق تمام بیانات اس قسم کے ہوتے ہیں، جن سے مترشح ہوتا ہے کہ یہ گھڑ دوڑ کا گھوڑا ہے جس کو ہر روز مشق کی ضرورت ہوتی ہے۔ جو لوگ کہ اس مسئلہ پر اس زاویہ سے نگاہ کرتے ہیں، وہ گویا اس کو جسمانی ورزش کی صنف میں شمار کرتے ہیں چنانچہ ان کے نزدیک ارادے کی تربیت نفس کشی، تعمیری اور بیش دست اخوانیت وغیرہ کے ذریعے سے ہوتی ہے۔ اس نصیحت و ہدایت کے تردید کے لئے کسی لمبے چوڑے استدلال کی ضرورت نہیں۔ یہ ظاہر ہے کہ اگر اس فعل میں عمیق اخلاقی دلچسپی موجود ہے تو یہ جسمانی ورزش بالکل بے کار اور فضول ہے۔ اس قسم کی اخلاقی تربیت کو اگر نظر انداز کر دیا جائے، تو یہ ظاہر ہے کہ ورزش و مشق کی کسی خاص صورت سے ارادے کی ترقی کی رفتار تیز نہیں ہو سکتی کیونکہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ ارادہ تمام ذہنی فعلیت کا دوسرا نام ہوتا ہے۔ کسی قصدی عقلی شغل و مصروفیت سے تصرف کی خاص خاص صورتوں کی ترقی ہو سکتی ہے، اور اسی طرح کھیل کود سے اسی تصرف کی اور صورتوں میں نشوونما ہوتی ہے۔ فنون سے ارادی اعمال ایک خاص سمت میں ترقی کرتے ہیں، اور

علم ریاضی سے دوسری سمت میں۔ اگر یہ صحیح ہے کہ پوری طرح ترقی یافتہ ارادہ ایک خاص چیز کی طرف کامیابی کے ساتھ اور غیر معین وقت تک ارادۃً توجہ مبذول کرنے کی قابلیت کا ہم معنی ہے (اور یہ ایک بنیادی تصور ہے) تو یہ بھی درست ہے کہ ہر قسم کی عقلی و فکری فعلیت اس کے حصول میں آسانی بہم پہونچاتی ہے۔

ارادے کی صحت وسلامتی

ہم صرف اس آدمی کو تربیت یافتہ کہہ سکتے ہیں جس کا سینہ مختلف علوم کے ذخیرے کا امین ہے، اور جو اس علم سے بوقت ضرورت مستفید ہو سکتا ہے۔ صرف اس قسم کا آدمی زیر بحث مسئلہ پر بقدر ضرورت، اور ماحول کی دیگر اشیا کی دلآویزیوں کے باوجود، توجہ قائم رکھ سکتا ہے اور صرف یہی شخص موقعہ و محل کو اچھی طرح جانچ کر اپنے حاصل کردہ علم کا استعمال کرتا ہے، اور فوراً اور قوت کے ساتھ ایک طریق عمل اختیار کر لیتا ہے۔ ان تمام شرائط میں سے کسی ایک کے ناقص ہونے سے کامیاب اور موثر فعل ناممکن ہو جاتا ہے، اور فاعل ایک کمزور، یا ناقص سیرت کا آدمی ثابت ہوتا ہے۔

جہاں کسی کام کرنے کے لئے دقت تمیز اور وسعت علم کی ضرورت ہوتی ہے، جیسے کہ اکثر مواقع پر ہوا کرتی ہے، تو جاہل آدمی اس فعل کو کامیابی کے ساتھ نہیں کر سکتا۔ ایسے موقعوں پر تو عالم شخص بھی بہت دور تک نہیں جا سکتا، اگرچہ اس کی توجہ کسی چیز پر قائم نہیں رہ سکتی۔ اس کی تمام مساعی اس قدر بے ربط ہوتی ہیں، کہ وہ بڑے بڑے نتائج پر نہیں پہونچ سکتا۔ شتاب کار اور جلد باز آدمی یا بیوقوف ہوتا ہے، یا صاحب طبع و ذہین، لیکن بالعموم وہ بیوقوف ہی ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف انتہا درجہ کا محتاط شخص، تمام عمر شک اور تردد کی دلدل میں پھنسا رہے، جو ناقابل اعتنا باتوں کے محاکمہ و موازنہ میں عمر عزیز ضائع کرے، اور جو ہر وقت موشگافی میں گرفتار رہے، کسی طرح بھی قابل اور کامیاب نہیں سمجھا جا سکتا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایسے ارادے کو حاصل کرنے کے لئے، جو لغزشوں سے بچنے کی غرض سے ان تمام ضروریات کو پورا کرتا رہو، طبیعت کے ہر شعبے کی تربیت لازمی ہوتی ہے۔ اس کے لئے وسیع تجربہ اور ایک غالب اور قوی مقصد ناگزیر ہے۔ اس قسم کی تربیت ہماری

تمام زندگی میں ہو سکتی ہے۔ اور ایک مضبوط مستحکم سیرت کی تشکیل میں کامیابی کا انحصار زیادہ تر اس طریقے پر ہے، جس سے ہم کوئی کام کرتے ہیں، نہ اس کام کی نوعیت پر۔ کوئی پیشہ اس قدر ہیچ اور حقیر نہیں، کہ اس میں تمام انسانی مقاصد و اغراض کے اظہار اور ان کی ترقی کا موقعہ نہ ملے، شرط صرف یہ ہے کہ ہم اس میں ہمہ تن مصروف ہوں، اور اس کو صرف ظاہری اور جبری مشقت نہ بنائیں۔

باب بست وسوم

ذات

شعور کی ساخت اور اس کے وظیفہ کے متعلق ان تمام مباحث کو ختم کرنے سے قبل ہم کو اپنی توجہ شخصیت اور ذاتیت کے واقعات کی طرف بھی منعطف کرنی چاہیے۔ ایک معمولی ذہن انسانی کو احوال شعور کا ایک سلسلہ محض نہیں کہا جا سکتا۔ یہ ایک وحدت ہوتی ہے، جس میں ماضی اور حال، یہاں تک کہ مستقبل میں نہایت گہرا اور قریب کا شخصی تعلق ہوتا ہے۔ گزشتہ مطالعہ میں ہم نے مجبوراً ذہن کی مختلف حیثیتوں پر جداگانہ نگاہ ڈالی ہے، لیکن ہم نے ہر جگہ اپنے اس جزئی اور منفصل طریقہ بحث پر زور دیا ہے۔ اب ہم اس پر بحیثیت مجموعی اور بہ ہیئت کلی غور کرینگے اور عینی اور واقعی ذات کی نمایاں خصوصیات کو معلوم کرنے کی کوشش کرینگے۔

عینیت شخصی کا شعور فلاسفہ اور ماہرین نفسیات نے عینیت شخصی کے مشہور عام خیال کے صحت کی نہایت تشدد کے ساتھ تنقید کی ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ ہمارا یہ عقیدہ کہ ہماری ذات ہر لمحہ و ہر گھڑی بالکل غیر متغیر رہتی ہے منطقی اور مابعد الطبیعیاتی نقطہ نظر سے حد درجہ مشکوک فیہ ہے لیکن نفسیاتی زاویہ نگاہ سے، جہاں تک کہ شعور کی ساخت اور وظیفہ کو تعلق ہے، عینیت شخصی اتنی ہی حقیقی ہے، جتنا کہ حافظہ یا تو جب ہمارے خیالات لحہ بہ لحہ کسی قدر مختلف متغیر کیوں نہ رہتے ہوں، آراء میں کسی قدر تغیر و تبدل کیوں نہ ہوتا ہو، ہمارے ہیئت کی شکل و صورت مرور زمانہ کی وجہ سے کسی قدر بدلی ہوئی کیوں نہ دکھائی دے، اس میں شبہ کی گنجائش نہیں کہ ہم اپنے آپ کو، بحیثیت شخصیت، بالکل غیر متغیر محسوس کرتے ہیں۔ ہم اپنے جسموں کو بھی ایک حد تک اسی طرح مستقل اور

ایک ہی حالت میں معلوم کرتے ہیں حالانکہ یہ بچپن کا زمانہ گزرنے کے بعد، اور جوانی اور بڑھاپے کے شروع ہونے کے وقت بہت کچھ بدل جاتے ہیں۔ اس بدلی ہوئی حالت میں بھی یہ "میرا" ہی بدن رہتا ہے۔ یہ ہمیشہ سے "میرا" ہی تھا۔ اس میں اور کسی اور بدن میں اشتباہ ناممکن ہے۔

جب ہم اس احساس وجود کے اہم ترین نفسیاتی مویدات ومعاونات کی تلاش کرتے ہیں، تو ہم کو ان میں سے دو ایسے ملتے ہیں، جن کی اہمیت اساسی ہے۔ ان میں سے پہلا حافظہ ہے۔ اگر ہم اپنے مختلف مشاعر وافکار کو پہچان نہ سکتے کہ جو خود ہمارے گزشتہ تجربات کو مستحضر کرتے ہیں، تو یہ یقینی ہے کہ عینیت شخصی کا احساس موجودہ احساس سے بہت مختلف ہوتا۔ اس سلسلہ میں تشکل عمل کا وہ مخصوص استعمال جس کو ہم پیش بینی دور کہتے ہیں، بلاشبہ بہت اہم ہے۔ دوسرا جز خود ہمارے جسم کا ایک مستقل اور نظامی شعور ہے۔ جب جسمانی احساسات اور حسیات مختل ہو جاتی ہیں تو بے چینی اور تکلیف کا ایک عجیب احساس ہمارے تجربے میں آتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جسمانی وجود کا ایک عام احساس ہمارے شعور کی ایک مستقل کیفیت کا باعث ہوتا ہے، اور اسی کی وجہ سے عدم تغیر یا تسلسل کا خیال پیدا ہوتا ہے۔ اس میں کلام نہیں کہ شعور کے اور احوال بھی عینیت شخصی کے احساس میں مدد کرتے ہیں لیکن یہ دونوں سب پر فوقیت رکھتے ہیں۔

یہ ایک عجیب بات ہے کہ ہماری شخصیت کی وحدت اور اس کے تسلسل کے احساس پر شعور کے میلان میں رکاوٹوں کا کچھ اثر نہیں ہوتا چنانچہ جہاں تک ہم معلوم کر سکتے ہیں سونے میں ہمارا شعور بالکل معطل رہتا ہے لیکن جب یہ بحال ہوتا ہے، تو زمانہ ماضی میں سے اپنی ملکیت کا انتخاب کر لیتا ہے۔ ایسی صورتوں میں بالعموم عینیت شخصی کے احساس میں کسی قسم کا اختلال رونما نہیں ہوتا۔

شعور کی موضوعی معروضی نوعیت

ذات کے تصور کے لئے شعور کے مفاہیم پر اگر اور زیادہ ناقدانہ اور ہمدردانہ نظر ڈالی جائے، تو بعض اہم واقعات منکشف ہوتے ہیں۔ کسی چیز کے شعور ہونے میں اس چیز کا ذہنی احضار ہی شامل نہیں ہوتا، بلکہ اس کے علاوہ ایک ذات شاعر کا وجود بھی ضروری ہوتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ شعور کے متعلق یہ خیال اس قدر نا قابل تردید معلوم ہوتا ہے کہ اس کو شاذ ہی معرض بحث میں لایا گیا ہے، اگرچہ وہ استنتاجات جو اس پر مبنی ہیں نہایت شد و مد کے ساتھ اور اکثر صحیح طور پر ناقص ثابت کیئے گئے ہیں۔

شعور کی یہ دو قطبی نوعیت بہت سے عقاید کی بنا ہوئی ہے، اور اس کو مختلف ناموں سے نامزد کیا گیا ہے۔ چنانچہ جیمس[1] نے ذات کو "میں" اور "مجھ"، یا "عالم" "معلوم" کہا ہے۔ کانٹ[2] نے اس کے دو حصے کیئے ہیں "تجربی ذات" اور "خالص ایغو" ان تمام اصطلاحات میں فوائد بھی ہیں اور نقائص بھی لیکن ہم کسی ایسی اصطلاح کا نام بھی نہیں لے سکتے، جو بالعموم مستعمل ہوتی ہو۔ لہذا ناظرین اپنی پسند اور مرضی کے مطابق کسی کو اختیار کر سکتے ہیں۔

لیکن یہ واضح ہو جانا چاہیے کہ گزشتہ ابواب کے تمام بیانات اور تحلیلات کو شعور کے معروضی نصف یعنی ذہن کی مظروفی حیثیت، سے تعلق تھا، اور ادراکات، تمثالات، جذبات غرض تمام وہ چیزیں جن کا ہم کو وقوف ہوتا ہے، سب کی سب شعور کی اسی معروضی حیثیت سے متعلق ہوتی ہیں۔ یہ بھی یقینی ہے کہ ذہن کی موضوعی حیثیت کی غیر موجودگی میں ہم کو ان تجربات کا وقوف نہیں ہو سکتا۔ لیکن اس موضوعی عنصر کی حیثیت کو تسلیم کر لینے کے بعد اس کے متعلق اور کچھ منکشف نہیں ہوتا، کیونکہ اس کا، بلا واسطہ اور براہ راست، مشاہدہ ممکن نہیں۔ وجہ یہ ہے کہ یہ خود مشاہدہ کرنے والا ہے۔

اگر ہم ان دونوں ناقابل تحویل حیثیتوں کو ذات کی خصوصیات سمجھیں، اور اس کے بعد حیثیت شخصی کے انجام کو معلوم کرنے کی کوشش کریں، تو ہم کو فوراً شعور کے معروضی پہلو کی غیر متغیر نوعیت سے بھی انکار کرنا پڑتا ہے۔ شعور کے مظروفات ہر وقت معرض تغیر میں رہتے ہیں، اور ہم کسی گزشتہ باب میں دیکھ چکے ہیں، کہ دو مختلف اوقات میں ہمارے ذہن میں ایک خیال ہی نہیں آسکتا۔ لہذا یہاں کلی وحدت بالکل خارج از بحث ہے۔ شعور کے موضوعی پہلو کے متعلق سوائے اس کے کہ وہ موجود

[1] James [2] Kant

ہے اور کچھ کہنا ناممکن معلوم ہوتا ہے لیکن اس کا وظیفہ ہمیشہ مستقل رہنا چاہیئے۔ یہ ہمیشہ ایک عالم ہی رہیگا اور ہمارے تجربہ کے مختلف عناصر کو ایک وحدت میں منسلک کرتا رہیگا۔ اس ظیفی وحدت کو تو ہم کسی حد تک تیقن کے ساتھ منتج کرسکتے ہیں لیکن اس کے علاوہ کوئی شہادت ایسی دستیاب نہیں ہوئی، جس سے اس کی دیگر ممکن صفات کو معلوم کیا جاسکے۔ اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ عینیت شخصی، جس پر عوام کا اعتقاد ہے ایسے غیر متقابلانہ اور فوری اثرات کی شہادت پر مبنی ہے، جن کو ہم نے ابھی چند صفحات قبل ہی بیان کیا ہے۔

یہاں یہ بھی بتا دینا چاہیئے کہ ہمارے احوال شعور کے موضوع کی اس ضرورت ہی سے روح کے وجود کی عقلی تائید ہوتی ہے لیکن اس کے خلاف یہ کہا جاسکتا ہے کہ عالم کو روح کے ساتھ متحد کرنے کے اور ممکن منطقی ارکان متبادل بھی ہیں، لہذا یہاں بھی ہم ادعا و تحکم کے ساتھ کوئی حکم نہیں لگا سکتے۔

شعور بحیثیت داخلی و خارجی

اس عام مبحث کو ترک کرنے سے قبل ایک اور فرق کو واضح کر دینا چاہیئے۔ شعور کے مظروف یا اس کے مجموعہ پہلو پر دو طریقوں میں سے ایک سے نگاہ کی جاسکتی ہے۔ چنانچہ گاڑی کا ایک ادراک اس بناء پر خارجی کہا جاسکتا ہے کہ یہ ایک ایسی چیز کی اطلاع دہی کرتا ہے جو میرے ذہن سے باہر ہے لیکن چونکہ ادراک میرا تجربہ ہے، اس لئے اس کو داخلی بھی کہہ سکتے ہیں۔ اسی واسطے بعض اوقات کہا جاتا ہے کہ تمام شعور بحیثیت خارجی ہونے کے لازمی طور پر وقوفی اور علم پیدا کرنے والا اور بحیثیت داخلی ہونے کے احساس پیدا کرنے والا اور اپنی ذات پر دال کرنے والا ہوتا ہے لیکن یہ فوراً واضح ہوجانا چاہیئے کہ یہ امتیاز کسی طرح بھی ذہنی زندگی کے موضوعی اور معروضی پہلوؤں (جن کو علی الترتیب عالم اور معلوم بھی کہا جاسکتا ہے) کے ہم معنی نہیں۔

شعور ذات کی ترقی

بالڈون[1] (جس کے بعض خیالات کی مصنف ہذا نے خوشہ چینی کی ہے) اور دیگر مصنفین نے اگرچہ اس مسئلہ کا بالاستیعاب

---

[1] Baldwin

مطالعہ کیا ہے، لیکن پھر بھی ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ کوئی ایسا نظریہ قائم ہوا ہے جس کو قبولیت
عامہ حاصل ہو۔ مابعد کے تمام بیانات اس مسئلہ پر مصنف کے موجودہ خیالات کی
ترجمانی کرینگے۔

یہ یقینی معلوم ہوتا ہے، کہ وہ فرق و امتیاز جو ایک بچہ اوائل عمر میں خود اپنی اور
اوروں کی شخصیت میں کرتا ہے، مختلف احساسات کے امتیاز کی طرح بچپن کے
مبہم شعوری سلسلہ میں غائب ہوتا ہے۔ جب وہ امتیازات کرنے کے قابل ہو جاتا ہے
تو یہ کہنا خلاف واقعہ معلوم نہیں ہوتا کہ وہ اشخاص و اشیاء کے افعال کی امتیازی خصوصیات
سے شروع کرتا ہے، اور اس طرح ان کو ایک دوسرے کے مقابلے میں لاتا ہے۔
اشیاء افعال کے لحاظ سے، نسبتاً ثابت اور مستقل ہوتی ہیں۔ اس کے برخلاف اشخاص
کے افعال اس درجہ بے ترتیب اور بے ربط ہوتے ہیں، کہ ان کے متعلق کوئی پیشنگوئی
نہیں کی جاسکتی۔ اس میں شک نہیں کہ اشخاص و اشیاء دونوں کا شعور شروع ہی سے
اس کا ذاتی اور شخصی تجربہ ہوتا ہے، لیکن یہ یقین کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ اس کو خود
اپنی ذات کا وقوف اس وقت تک نہیں ہوتا، جب تک کہ اس کو دوسرے
اشخاص کا، اشیاء کے مقابلے میں مبہم اور غیر واضح علم نہیں ہو جاتا۔

جب بچہ اپنی حرکات پر بتدریج متصرف ہو جاتا ہے تو اشیاء اشخاص کے مقابلے
میں اس کے ہیجان کے زیادہ تابع و منقاد ہو جاتی ہیں۔ اشخاص کے مقابلے
میں زیادہ یقین کے ساتھ دیکھی، پکڑی، چھوئی یا ہلائی جاسکتی ہیں۔ اس کے برخلاف وہ
تصرف کے بالواسطہ طریقوں سے اشخاص کے مقابلے میں، زیادہ غیر متاثر رہتی ہیں۔
اگر بچہ چیختا ہے تو ماں یا انا مدد کے واسطے دوڑی آتی ہے اور اشیاء جوں کی توں پڑی
رہتی ہیں۔ مزید براں اشخاص پیار کرنے، کھانا کھلانے اور کپڑے پہنانے سے بہت
سے ایسے آرام پیدا کرنے والے اور خوشگوار تجربات مہیا کرتے ہیں، جن کی اشیاء کی طرف
سے کسی طرح بھی امید نہیں کی جاسکتی۔ جب وہ بچہ تقلید کرنا سیکھ جاتا ہے، تو اشخاص سب
سے زیادہ تشفی بخش مہیجات بن جاتے ہیں جو کچھ وہ کرتے ہیں، اس کی نقل بچہ جسمانی
ساخت کی یکرنگی اور مشابہت کی وجہ سے ایک حد تک کر سکتا ہے۔ اسی قبیل کے
اور امتیازات بھی بیان کئے جاسکتے ہیں، لیکن ترقی کے راستے کو واضح کرنے کے لئے صرف

ہی کافی ہیں۔

عالم خارجی کے اس طرح مکمل طور پر اشخاص و اشیا میں تحویل ہو جانے کی صورت میں شعور ذات بھی بلاشک و شبہ اگر اس کے ساتھ نہیں تو اس کے فوراً بعد شروع ہو جاتا ہے۔ ایسی حالت میں یہ تمام عمل لازماً بہت ابتدائی اور خام ہوتا ہے۔ لیکن پھر بھی اس میں جوانی کے زمانے کے مکمل امتیازات کے ضروری اجزا و عناصر موجود ہونے لازمی ہیں۔ اس کے علاوہ اگر یہ تمام شعور ذات کی تخلیق کی ایک سچی تصویر ہے، تو یہ ظاہر ہے کہ اس قسم کا شعور شروع ہی سے بلحاظ ترکیب اجتماعی ہوگا۔ بچہ دیکھتا ہے کہ بعض اشیا کے افعال دیگر اشیا کے افعال سے بالکل مختلف ہیں۔ ان کو وہ افراد خیال کرنے لگتا ہے اور ان ہی کو وہ بعد میں اشخاص کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ یہ اشخاص اپنے افعال میں خود مختار ہوتے ہیں۔ اسی قسم کی خود مختاری وہ اپنے آپ میں محسوس کرتا ہے۔ لہذا طبعی طور پر وہ اپنے آپ اور ان کو متحد الماہیت اور مشترک النوعیت سمجھتا ہے اور اس طرح اپنے ابتدائی اور مبہم طور پر مسلمہ شعور ذات پر اجتماعی مہر لگاتا ہے۔ گزشتہ تمام مباحث کے بعد یہ کہنے کی تو ضرورت نہیں کہ اس کے شعور کا اصلی و واقعی مظروف ہمیشہ کم و بیش اجتماعی ہوتا ہے جن تعلقات میں وہ اپنے آپ کو پاتا ہے اجتماعی ہوتے ہیں۔ اسی طرح اکثر اشیا کی حقیقت کو معلوم کرنے کے لئے تمام معیار اجتماعی ہوتے ہیں۔ زبان اجتماعی ہوتی ہے تقلید کی وجہ سے وہ اجتماعی راہ و رسم سے واقف بلکہ ان میں غرق ہو جاتا ہے۔ اگر ہمارے پاس گنجائش ہوتی، اور اگر ہم ضرورت محسوس کرتے، تو ہم نہایت آسانی سے وہ تمام اجتماعی اثرات بیان کر سکتے تھے جو اس کی ذات کو ہر طرف سے گھیرے ہوئے ہیں لیکن ہم کو بحث اس سے ہے کہ بچے کا سب سے پہلا متعین شعور ذات اس قسم کا شعور ہوتا ہے جس میں وہ اپنے آپ کو کسی نہ کسی طرح دوسرے فرد کے ساتھ متحد کر دیتا ہے اور اپنے آپ اور دوسروں میں مشابہت و اختلاف معلوم کر کے اپنی تحدید کرتا ہے۔

لیکن اس واقعہ پر زور دینا ضروری ہے کہ اختلاف کا جز دیکھنے اور سوسائٹی دونوں کے لئے اسی قدر اہم ہے جتنا کہ مشابہت یا تقلید کا جزو۔

ہر ایک فرد کسی نہ کسی طرح عام انسانوں سے مختلف ہوتا ہے اور اسی وجہ سے وہ حیات انسانی کے تنوع اور ان کے اکتسابات کے اضافہ میں مدد کرتا ہے۔ یہ اختلاف اطوار و عادت یا تکلم کی معمولی اور ادنی خصوصیات، سائنٹفک اور عملی ایجادات، اخلاق یا فنون میں اصلاحات، مخبوط الحواس کے بے ضرر جوش یا فاتر العقل کی پُر ضرر حرکات کی شکل اختیار کر سکتا ہے۔ ہر صورت میں وہ فرد اجتماعی خصوصیات، خصائص اور اکتسابات میں اضافہ کرتا ہے۔ جب ہم کو یہ معلوم ہو گیا کہ ذات کے شعور کے لئے بچے کو بالضرورت سوسائٹی اور اپنے آپ میں اختلاف معلوم کرنا پڑتا ہے، تو یہ فرض نہیں کیا جا سکتا کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اوروں کی محض تقلید کرتا ہے اور اس طرح وہ اپنی ذات سے واقف ہو جاتا ہے۔

ہیئت اجتماعی میں ذہین و ذکی آدمی کی اہمیت صرف اس وجہ سے ہوتی ہے کہ وہ معمولی آدمیوں سے مختلف ہوتا ہے۔ بعض اوقات سوسائٹی اُن اضافہ کرنے والے تغیرات کے سست تکاثر سے ترقی کرتی ہے جو عوام کی کثیر تعداد کے افعال و حرکات کا نتیجہ ہوتے ہیں لیکن وہ عظیم الشان انقلابات جو تیقن کے ساتھ معلوم کئے جا سکتے ہیں اور جن کی وثوق کے ساتھ شناخت ہو سکتی ہے بالعموم کسی ذہین و ذکی شخص کی شخصیت عالیہ کی طرف منسوب ہو سکتے ہیں۔

ذات کے شعور کا مظروف

اس میں شبہ نہیں کہ بچپن کے اوائل میں (جب ذات کا شعور مستقل ہو جاتا ہے) اس قسم کے شعور کا مشمول و مظروف زیادہ تر ذاتی اور جسمانی ہوتا ہے یعنی اس میں اُس کو ہیجانات انبساطات و انقباضات وغیرہ کا علم و وقوف ہوتا ہے لیکن ذہن میں ترقی اور حیات انسانی اور عالم طبیعی کی عام تکمیل کی وسیع معرفت کے ساتھ ساتھ یہ خود احساسی پھیل کر زیادہ بڑے اغراض کو اپنے آپ میں شامل کر لیتی ہے۔ اجتماعی عنصر میں ہماری ذاتوں کی وہ تصاویر منکشف ہوتی ہیں جو ہمارے نزدیک مختلف اشخاص یا جماعت اشخاص کے دلوں میں ہوتی ہیں۔ اس کے علاوہ ہم میں یہ روز افزوں قابلیت بھی پیدا ہو جاتی ہے کہ ہم اوروں کے حرکات اور سیرت میں وہ خصوصیات معلوم کریں جن سے ہم خود اپنے مطالعہ باطن کی مدد سے واقف ہوئے تھے۔

ایک طرح سے وہ ابہام و غیر وضاحت جو اس خود احساسی کی ابتدا کا لازمہ ہوتی ہے ہمیشہ باقی رہتی ہے۔ ہم اپنی ذات کے کلی تصور میں بعض وہ اشیا شامل کر لیتے ہیں، جن سے ہم کو کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ اس طرح ذات اور غیر ذات میں حد فاصل دھندلی ہو جاتی ہے۔ چنانچہ ہمارا جسم، ہمارے کپڑے، ہمارا خاندان، ہمارے دوست واحباب، ہمارے ملک واملاک، ہمارا کلب، ہمارا مذہب، ہمارا ملک اور اسی قسم کی ہزاروں چیزیں، کم وبیش لازمی طور پر، ہماری ذات کے ساتھ متحد ہو جاتی ہیں، اور ہماری ذات روز بروز وسیع ہو کر، ان سب کو اپنے آپ میں ضم کرتی جاتی ہے لیکن پھر بھی ایک حصہ ایسا رہ ہی جاتا ہے جو ذات میں نہ شامل ہوتا ہے، نہ اس سے خارج۔

یہاں سوال ہو سکتا ہے کہ ایک بچہ جنگل میں اکیلا پرورش پاتا ہے۔ کیا اس بچے میں شعور ذات کی ترقی نہیں ہوتی؟ بظاہر اس کا جواب نفی میں ہے کیونکہ یہ ان تمام واقعات کے سلسلہ سے ناآشنا رہتا ہے، جن کو ہم نے بیان کیا ہے، یعنی یہ کہ وہ اشخاص واخیا میں امتیاز نہیں کر سکتا، اور نہ اس میں اجتماعی قسم کی خود احساسی پیدا ہوتی ہے۔ یہ جواب دراصل نظری امکان پر مبنی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس میں شعور ذات کے مقابلے کی کوئی کیفیت تخیل کے عمل سے ظاہر ہو سکتی ہے لیکن اس قسم کے شعور ذات کا شمول اور اس کے انکشاف کی ترتیب اور نوعیت کے مدارج یقیناً بالکل مختلف ہونگے۔

ذات کا اخلاقی اور مذہبی پہلو اگرچہ عام طریقے سے ذات کا شعور شروع ہی سے اجتماعی الماہیت ہوتا ہے، لیکن بعد میں اس میں اجتماعی پہلوؤں میں سے دو، یعنی اخلاقی اور مذہبی بہت نمایاں ہو جاتے ہیں۔ ہمارے سب سے پہلے اجتماعی تجربات افعال کی تعریف وتنقید یا ان کے ثواب وعقاب کے ہوتے ہیں۔ والدین، اور ہر قسم کے دوست واحباب مجتمعاً ہمارے افعال میں آسانیاں بہم پہونچاتے، یا ان کی روک تھام کرتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ چھوٹی ہی عمر میں خطا وصواب کے واضح امتیاز کا احساس پیدا ہو جاتا ہے، اور جب ہم کو اپنی شخصیت کا واضح شعور ہو جاتا ہے، تو ہم لازماً اس راہ ورسم کی مخالفت یا موافقت کرتے ہیں، جو اجتماعی اثرات کی وجہ سے ہم نے تسلیم کیا ہے۔ ہم ان کی

بنا کی قدر و قیمت کا ایک حد تک اندازہ لگا سکتے ہیں، اور ان کو اختیار کرنے کے فوائد و نقائص کو معلوم کر سکتے ہیں۔ بالعموم تمام سوسائٹی اور بالخصوص اپنے عزیز و احباب کے متعلق ہمارا ایک خاص خیال ہوتا ہے۔ اسی طرح سے ایک ممیز اخلاقی ذات ترقی یافتہ ہوتی ہے جس میں ہم پر ابنائے جنس کے کچھ حقوق و فرائض ہوتے ہیں، اور اسی طرح ان پر بھی کچھ حقوق و فرائض عاید کئے جاتے ہیں۔

ہماری عمر میں ترقی کے ساتھ اپنے متعلق اس خیال میں توسیع ہوتی ہے کہ ہم ایک مخصوص نظام اخلاقی کے لیے پابند ہیں جس کے مطابق ہمارے کچھ حقوق و فرائض ہیں۔ ہم اپنی ذمہ دارانہ دلچسپی کو وسعت دے کر اپنے قریبی خاندان اور دوست آشناؤں کے علاوہ اپنے شہر حکومت اور ملک کو بھی شامل کر لیتے ہیں اور ہم میں سے بعض تو تمام نوع انسانی کے اغراض کو اپنی اغراض میں ضم کر لیتے ہیں۔ اخلاقی ذاتیت کے اس حلقہ اثر کی توسیع کے ساتھ ساتھ حقیقی اخلاقی حالت کی قدر قیمت کا اندازہ لگانے کی عقل میں بھی ترقی ہوتی ہے۔ ہم زیادہ انصاف اور ہمدردی کے ساتھ اپنے ہمسایہ کے اخلاقی نصب العین، اور اس کی اخلاقی کمزوریوں کی بنا کو معلوم کر سکتے ہیں۔ اس طرح ممکن ہے کہ ہم اس کی اور زیادہ مدد کر سکیں اور دنیا کی اخلاقی ترقی میں مفید اور کارآمد ثابت ہوں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہماری اخلاقی ذات کی توسیع، تعبیر اور تضمن دونوں میں ہوتی ہے۔

مذہبی شعور اخلاقی شعور سے بالعموم الگ نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن یہ دونوں شعور کے مختلف پہلوؤں پر زور دیتے ہیں۔ اسی لیے ان کا جداگانہ ذکر لازمی ہے۔ خالصتاً اخلاقی وجدانات و محاسبات کے مقابلے میں مذہبی وجدانات و حاسات میں کسی اعلےٰ وارفع ہستی سے شخصی و ذاتی تعلقات شامل ہوتے ہیں۔ مذہبی عقائد کی اعلیٰ صورتوں میں اس ہستی کو تقدس، نیکی اور صداقت کا مجسمہ سمجھا جاتا ہے۔ لہٰذا یہ ہستی ایک اعلیٰ مثالی ذات کا کامل و مکمل جلیس و ہم نشین ہے، اور یہی مکمل احترام کے لائق ہے۔ اس قسم کی ہستی پر اعتقاد سب سے زیادہ ترقی یافتہ مذہبی عقائد کی جان ہے، اور یہی اعتقاد تمام مذہبی جذبات مثلاً احترام ہیبت محبت اور استنان اور اس ذاتی وثوق کا مرکز ہے جس کو ہم ایمان کہتے ہیں۔

اس قسم کی ہستی کی کمل ذہنی ردیت اور اس کے ساتھ اپنی ناقابلیت وعدم صلاحیت کا احساس ہی ان طوفانی تجربات کا قریبی اور فوری پیش رو ہوتا ہے جو ارتداد اور تبدیل مذہب کے ساتھ مخصوص ہوتے ہیں۔ زندگی کے متعلق تمام اخلاقی اور مذہبی عقائد یکدم بدل جاتے ہیں۔ ہم اپنے آپ اور دوسروں کو ایک نئی روشنی میں دیکھنے لگتے ہیں۔ دنیا ہمارے لئے ایک نئی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ ایام جوانی میں جس کثرت کے ساتھ یہ واقعہ ظہور پذیر ہوتا ہے اس کی بنا پر بعض ماہرین نفسیات نے اس کو اُن گہرے عضویاتی تغیرات کے ساتھ متعلق کیا ہے جو اس عمر میں بالعموم ہوا کرتے ہیں۔ لیکن یہ خیال کسی قدر قرین صداقت کیوں نہ ہو، اس میں شک نہیں کہ ایک حد تک یہ بھی ایسا ہی ہم کو یہ تسلیم کرنا پڑیگا کہ فوری ارتداد اور حقیقی اصلاح اس قسم کے واقعات ہیں جو ہر عمر اور مختلف حالات میں وقوع پذیر ہوتے ہیں۔

اصناف شخصیت زمانہ آئندہ کی نفسیات کے دلچسپ ترین مشاغل میں سے ایک یہ بھی ہوگا، کہ ان مختلف صورتوں کو بیان کرے جن میں شخصیت اپنے آپ کو ظاہر کرتی ہے لیکن اس وقت اس قسم کے بیانات مختلف مشاہدہ کرنے والوں کے خام اور ابتدائی خیالات کی ترجمانی کرتے ہیں۔ تاریخ اور ادب میں بڑی بڑی اصناف شخصیت میں سے چند کا ذکر کیا گیا ہے چنانچہ اس وقت ہم صوفیا، شعرا، اولیا سے واقف ہیں جن میں سے بعض آتشین مزاج اور مغلوب الہیجان شخصیتیں ہیں، تو بعض نہایت سلیم الطبع اور عابد و زاہد ارواح ہیں لیکن ان میں سے ہر ایک کو بصیرت عطا ہوئی ہے کہ وہ استدلال کے تکان پیدا کرنے والے عمل کے بغیر ہر بات کی کنہ تک پہونچ جاتے ہیں اور اپنے نتائج کو مختلف انداز میں لیکن مناسب طریقے سے بیان کرنے کی قدرت رکھتے ہیں۔ ان کے علاوہ ماہرین سائنس اور دیگر علما بھی ہوتے ہیں جن کا باشفقت احتیاط کی قدر و قیمت اور واقعات کی زبردست اہمیت پر ایمان ہوتا ہے۔ بعض دفعہ اس صفت کے ساتھ امنگ اور جذبی جوش بھی شامل ہو جاتے ہیں اور بعض اوقات یہ سرد اور محتاط مزاج کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ ان پر قائدین کی جماعت کا اضافہ ہوتا ہے۔ ان قائدین میں سے بعض فوج کی قیادت کرتے ہیں اور بعض صنعتی یا دیگر تحریکات میں حصہ لیتے ہیں لیکن دونوں

صورتوں میں یہ محض اپنی شخصیت کی قوت یا دست و دماغ کی صلاحیت ایسے لوگوں کو ایک خاص مسلک کے اختیار کرنے پر مجبور کرتے ہیں۔ مذہبی ائمہ انسانوں کی روحانی تخشع وتعبد اور ان کے وثوق واعتبار کو بیدار کرنے میں کامیاب ہوتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ہر اوسط درجے کے آدمی میں ان عناصر کا کچھ حصہ ہوتا ہے جو ان بڑی بڑی اصناف میں پائے جاتے ہیں لیکن یہ عناصر ان پر بہت کم اثر کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ یہ ان صلاحیتوں کے ساتھ شامل ہو جاتے ہیں جو اس قدر کم زور اور عام ہوتی ہے کہ ان کی وجہ سے وہ شخص ممتاز نہیں ہو سکتا۔

ذات کے اختلالات

ذات کے شعور میں بعض عجیب وغریب اختلالات رونما ہوتے رہیں جن کا ذکر کرنا خالی از فائدہ نہ ہوگا۔ یہ اختلالات عارضی التباس، (جس کا ہم پر غیر محسوس اثر ہوتا ہے) جنون (جس میں ہماری تمام شخصیت غرق اور غائب ہو جاتی ہے) اور ان کی درمیانی حالتوں کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں۔ آج کل تقریباً تمام غیر معمولی ذہنی کوائف کے لئے "افتراق" کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے۔ چونکہ اس کی ایک دلالت یہ بھی ہے کہ ہر ذہنی فعلیت تنظیم وترکیب کی ہوتی ہے اس لئے یہ بہت مناسب اصطلاح ہے، اس قسم کے افتراقات احساسی (فقدان احساس) یا تخئلی (اوہام یا غوایات) یا حرکی (خودکاری) ہو سکتے ہیں شخصیت کثیرہ (جس کو اکثر شخصیت متبادل بھی کہا جا سکتا ہے) کے مظاہر اس قسم کے افتراقات کی دلچسپ ترین مثالیں ہیں۔

الف شخصیت کثیرہ اس اختلال کی "متعاقب" صورت میں ایک شخص اچانک اپنی گزشتہ عمر کے سوانح، اپنے نام اپنے وطن، اور اپنے احباب کو بھول جاتا ہے اور ایک نیا نام اور نیا پیشہ وغیرہ اختیار کر کے نئی زندگی شروع کرتا ہے۔ اکثر اوقات اس نسیان کے ساتھ ساتھ اس کا مزاج اور سیرت بھی بدل جاتی ہے۔ اگر وہ خوش مزاج دیانتدار اور قوی الارادہ تھا تو اب غیر معتبر اداس اور سست ہو جاتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ چند ہفتوں یا ماہ کے بعد اس کو اپنی اصلی سوانح حیات یاد آجائیں اور اس طرح وہ پھر اپنی اصلی شخصیت اختیار کر لے اور اس وقت اپنی اس بدلی ہوئی شخصیت کے زمانہ کے واقعات کو اسی طرح بھول جائے۔ بعض لوگ

اس قسم کے پائے گئے ہیں جنھوں نے اس طرح یکے بعد دیگرے بہت سی شخصیتیں اختیار کی ہیں۔

دیگوتی "شخصیتوں" کی حالت بہت زیادہ پیچیدہ اور مبہم ہوتی ہے۔ یہاں معمولی اور اصلی شعور (جو روزمرہ کے کاموں کی نگرانی کرتا ہے) کے ساتھ ساتھ ایک اور قسم کا شعور شامل ہوتا ہے، اور یہ پہلے شعور سے بالکل آزاد ہوتا ہے۔ اس کو براہ راست معلوم بھی نہیں کیا جا سکتا۔ اس کے علاوہ "متعاقب" شخصیتوں کی طرح ان دونوں ذاتوں کا مزاج اور سیرت بھی اکثر بہت مختلف ہوتا ہے۔ ان میں سے ایک ذات نیک اور متقی ہو سکتی ہے، اور دوسری فسادی اور نجس۔ بعض اوقات یہ ثانوی ذات اس طرح معلوم کی جا سکتی ہے کہ جب اس کا مریض کسی اور سے باتیں کر رہا ہو، تو اس کے کان میں کوئی بات کہی جائے۔ اس طرح سے وہ شخص اس بات کا جواب لکھ کر دے سکتا ہے اور معمولی شعور کو اس کا علم تک نہیں ہوتا۔ ان دونوں ذاتوں کی یادداشتیں بھی بالکل الگ الگ رہتی ہیں۔ بعض دفعہ متبادل شخصیت کی "متعاقب" صورت کی طرح یہاں بھی یہ ہوتا ہے کہ ثانوی ذات اولی ذات کی ہر بات سے واقف ہوتی ہے لیکن اولی ذات ثانوی ذات سے بالکل ناواقف رہتی ہے۔

شعور ذات کے ان عجیب و غریب تغیرات کو شخصیت اور نفس و جسم کے تعلقات کی نسبت ہمارے خیالات کے موافق ثابت کرنا بہت مشکل ہے لیکن ان کا ایک فائدہ ضرور ہے۔ وہ یہ کہ ان کی وجہ سے ہم متنبہ ہو جاتے ہیں کہ شعور ذات کی بہت سے اصناف ہیں۔ یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ روزمرہ زندگی میں معمولی اور صحیح الدماغ انسان بھی نہایت آسانی سے اپنی ذات میں اس قسم کے انتراقی تغیرات کر سکتے ہیں۔ مدرسے کا استاد اپنے گھر پر نہایت بے تکلفانہ اور بعض دفعہ طفلانہ زندگی بسر کرتا ہے لیکن مدرسے میں جا کر وہ اس طریق زندگی کو ترک کر کے دوسرا طریق اختیار کر لیتا ہے، اس طرح کہ ایک طریق زندگی دوسرے طریق میں مزاحم نہیں ہوتا۔ ان مثالوں سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ ذات کے شعور میں وہ تمام تغیرات ہو سکتے، جو شعور کی اور صورتوں میں ہوا کرتے ہیں لہذا کوئی عام بیان اس وقت تک تسلیم نہیں کیا جا سکتا جب تک کہ نادر واقعات نہ یونہی مشاہدہ میں آ جائیں۔ مثال کے طور پر شخصیت کے تمام اُن انتشارات کو جو جنون میں ظاہر ہوتے ہیں، اس مقالہ [illegible]

میں شامل کرنا چاہیئے۔

ب۔ ثبات واسطی اور حالت تنویم

مذکورہ بالا اختلالات کے مقابلے میں کم گہرے اور کم طویل المدت تغیراتِ شخصیت ثبات کی بعض صورتوں میں ظاہر ہوتے ہیں۔ ثبات واسطی کی اصلی اور حقیقی صورتوں میں واسطہ عام اور معمولی احساسی ارتسامات سے بالکل بے خبر اور نیم غیر شاعر ہوجاتا ہے۔ اس قسم کے حالات میں وہ کسی اور فرد، بالعموم مردہ فرد، کی شخصیت اختیار کرلیتا ہے، اور اس کی تمام گفتار اس شخص کے علم و حسیات کا مظہر سمجھی جاتی ہے، جو بظاہر اس واسطہ کی وساطت سے بول رہا ہے۔ اس قسم کی واسطیت کی بہت سی مثالوں کا بغور مطالعہ کیا گیا ہے، اور ان میں سے اکثر بالکل دھوکا ثابت ہوئیں صرف بعض بالکل حقیقی اور اصلی معلوم ہوتی تھیں، اور یہ حقیقت و اصلیت بھی ان نفسی عضویاتی حالات کے لحاظ سے تھی، جو ان میں ظاہر ہوئے لیکن ان مظاہر کی تعبیر و تاویل کے متعلق اس وقت تک ماہرین کا اختلاف ہے۔ جن ماہرین کی تعلیم و ترتیب بہت زیادہ سائنٹیفک ہوئی ہے، وہ ان کو قابلِ اعتنا ہی نہیں سمجھتے۔ وہ صرف یہ تسلیم کرتے ہیں کہ ان سے جنون کی طرح کے اختلالات کا ثبوت ملتا ہے۔ بعض مُصر ہیں کہ ان واقعات سے ہم کو مختلف ذہنوں کے ایسے تعلقات کا قطعی ثبوت ملتا ہے، جو ہمارے اطلاع دہی کے عام طریقوں بالاتر ہیں۔

تنویم، یا نوم مقناطیسی، میں بھی ہم کو اثر آفرینی کی وجہ سے، بدلی ہوئی شخصیت کی مثالیں ملتی ہیں۔ نوم مقناطیسی اس طرح پیدا کی جاسکتی ہے کہ معمول سے کہا جائے کہ وہ سونے والا ہے، یا اس کے ماتھے اور سر کو آہستہ آہستہ ضرب لگائی جائے، یا اس کی آنکھوں کی سطح سے زیادہ اونچان پر کوئی چمکدار چیز رکھ کر اس سے اس پر توجہ کرنے کو کہا جائے۔ مختصر یہ کہ حالت ہر اس ترکیب سے پیدا ہوسکتی ہے جس سے معمول کی توجہ عامل کی ہدایات پر نہایت قوت کے ساتھ مجتمع ہوجائے۔ ان طریقوں میں بہتر ملن وہ ہوتے ہیں جن کی وجہ سے مذکورہ بالا طریقوں کی طرح، دماغ پر زور کم پڑتا ہے۔ بعض دفعہ ان میں سے ایک طریقہ ناکام رہتا ہے، لیکن کسی اور سے کامیابی ہوجاتی ہے۔

پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن اکثر ہم خواب میں کوئی دوسری شخصیت اختیار کر لیتے ہیں۔ خوابوں کے اکثر دکھائی دینے کے باوجود ان کے اسباب و شرائط کے متعلق اس وقت تک کوئی تسلی بخش نظریہ قائم نہیں ہوا۔ اس میں کلام نہیں کہ احساسی تحریکات ان کی ابتدا اور آغاز کی علت جنتی ہیں۔ ان تحریکات میں سے بعض خارجی حواس سے پیدا ہوتی ہیں، اور بعض احشاء اور جسم کے اندر کے دیگر آلات سے۔ اس میں بھی شبہ نہیں کہ خواب کی حالت میں باقاعدہ اور منتظم تصرف کی اعلےٰ صورتیں جن کو بعض مصنفین "ادراکی فعلیتیں" کہتے ہیں، معطل ہوتی ہیں۔ ہم میں سے اکثروں کو خیال ہوگا کہ بعض اوقات سونے میں خواب نہیں بھی دکھائی دیتے۔ لیکن یہ خیال بھی نہایت شد و مد کے ساتھ ظاہر کیا گیا ہے کہ ہم سونے کے تمام عرصے میں خواب دیکھتے رہتے ہیں، اور بالعموم جاگنے کے بعد ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ ہم خواب دیکھ رہے ہیں۔ اگرچہ یہ تمام باتیں اس مفروضہ کی تائید میں دلیل مہیا کرتی ہیں، لیکن یہ قطعی نہیں کہی جا سکتیں اور کثرت آرا بلاشک و شبہ سونے کی ایسی حالت کی تصدیق کرتی ہے، جس میں خواب دکھائی نہیں دیتے۔

خود سونا ایک دلچسپ حالت ہے جس کے متعلق ہم بالکل بے علم ہیں۔ ہم کو معلوم ہے کہ سونا شروع کے ایک یا دو گھنٹوں تک ہم گہری نیند سوتے ہیں۔ اس کا اندازہ آواز کی اس شدت سے ہوتا ہے جو ہم کو جگانے کے لئے درکار ہوتی ہے۔ ہم اس سے بھی واقف ہیں کہ ہم بہت جلد سب سے زیادہ گہری نیند میں جا پہنچتے ہیں۔ اس کے بعد پھر نیند کی گہرائی میں تدریجی کمی ہوتی جاتی ہے، اور جاگنے سے ذرا پہلے تک اس میں نہ کمی ہوتی ہے نہ زیادتی۔ ہم کو اس کا بھی علم ہے کہ سونے کی حالت میں جسم کے خلیے غذائی عمل کرتے ہیں، جس کی وجہ سے خلایا اپنے اجزاء سے نیا مواد جمع کر کے نئے مرکبات بناتے ہیں۔ اس عرصہ میں نقصانات کی تلافی ہوتی ہے۔ ہم اس سے بھی آشنا ہیں کہ صحت حیات میں معمولی کامیابی حاصل کرنے کے لئے سونا بہت ضروری شے ہے۔ ہم پر یہ بھی روشن ہے کہ جسمانی ورزش یا عصبی خلایا کا [illegible] ختم ہو جاتا ہے، اور سونے میں بحالی ہوتی ہے۔ ہم اس سے بھی واقف نہیں کہ [illegible] سونے کی حالت میں اور حالتوں کے مقابلے میں خون بہت

کم ہوتا ہے۔ ان تمام باتوں کے ساتھ یہ بات بھی ہم سے پوشیدہ نہیں کہ بعض عصبی مراکز مثلاً مرکز تنفس عام معنوں میں سونے کی ضرورت سے بے نیاز ہیں۔ ان کے علاوہ اور بہت سے عضویاتی واقعات سے واقفیت ہے لیکن سونے کی اصلی تشریح اس وقت تک پردہ خفا میں ہے اور یہ اس وقت موضوع تحقیق ہے۔

تحت شعور اور غیر شعور

ہماری شخصیت کے اکثر عجیب و غریب اور مخصوص تجربات واضح شعور کی سطح سے نیچے واقع ہوتے ہیں۔ شعور کی حدود اس قدر واضح اور معین نہیں ہوتیں کہ اس میں اور عدم شعور میں آسانی سے امتیاز ممکن ہو سکے۔ اس کے برخلاف جیسا کہ ہم پہلے کہیں کہہ آئے ہیں واضح ترین شعور کا مرکز رفتہ رفتہ دھندلا اور مدھم ہوتا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ آخر میں شعور تقریباً برائے نام باقی رہتا ہے۔ شعور کے اس حصہ کو ہم تحت شعور کہہ سکتے ہیں۔ پھر تحت شعور کا یہ رقبہ آہستہ آہستہ غیر شعور میں ختم ہو جاتا ہے۔

ہمارے اکثر غیر معقول احساسات و جذبات اکثر غیر مرتب خیالات و افکار اور بعض بے سوچی سمجھی بالخصوص عادی قسم کی حرکات کے لئے ہم اسی تحت شعور کی فعلیت کے زیر بار احسان ہوتے ہیں۔ ہمارے اکثر ذاتی رجحانات و تعصبات زمانہ ماضی کے اثرات کا نتیجہ ہوتے ہیں اور جو اسی حصہ شعور میں شروع ہوتے ہیں۔ پلینچٹ کے ذریعے سے تحریر جس میں ہم الفاظ کی کثیر تعداد اپنے علم و وقوف کے بغیر لکھتے چلے جاتے ہیں ان اثرات کا نتیجہ ہوتی ہے جو تحت شعور اور غیر شعور کے درمیانی علاقے میں واقع ہوتے ہیں۔ بحیثیت مجموعی ہماری ذات و شخصیت کا ایک بڑا حصہ تحت شعور میں ہوتا ہے بعض وہ خصوصیات جن کو معلوم کر کے خود ہم کو اپنے آپ پر حیرت ہوتی ہے اور ہمارے دل میں شبہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا ہماری سیرت ایسی ہے بھی کہ نہیں اسی حصے کی طرف منسوب کی جا سکتی ہیں۔ نادر اثری اور حفاظتی اور وسطی ثبات کے اکثر موجود واقعات اس قسم کے ہیں کہ جن کی بنا پر بعض مشہور ماہرین نفسیات نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ ہمارے شاعر ذہن تحت شعوری طریقے سے ایسے نفسی اثرات سے ملے ہوئے ہیں جن کو ایک بڑے نظام سے تعلق ہے۔ اور اس نظام کے وجود کو عوام معلوم نہیں کر سکتے لیکن یہ عقیدہ ..... عام طور پر قابل تسلیم خیال نہیں کیا جاتا۔ اعتبارات کے

تاہم یہ ایک سادہ وحدت نہیں کہی جا سکتی، یہ بلحاظ ترکیب بہت مختلف اور اکثر باتوں میں بہت غیر ثابت ہوتی ہے یہ متغیر اور بلحاظ خصوصیات ایک حیاتی مظہر ہے۔ اس میں نشو ونما توسیع بلوغت زوال اور افتراق کا زمانہ ہوتا ہے لیکن ذاتیت کا شعور ہماری نفسی ہستی کی جان ہے ہماری زندگی کے تمام آرام و تکلیف کا مرکز ہے۔ انتقادی فلسفہ اس کے مفہوم و ماہیت کو کسی قدر متزلزل کیوں نہ کرے اس کا وجود ہم میں سے ہر ایک کے لئے ایک ناقابل انکار واقعہ ہے۔

ضمیمہ اول

فہرست کتب برائے مطالعۂ مزید

ہر باب کے لئے جزو اول میں جو کتابیں بیان کی گئی ہیں وہ ابتدائی ہیں۔ ان کا مقصد صرف یہ ہے کہ مبتدی اس مواد اور ان نقطہ ہائے نظر سے واقف ہو جائے، جو اس رسالے کے مواد و نقطۂ نظر سے ذرا مختلف ہیں، دوسرے حصے میں اور زیادہ مفصل کتابوں کا حوالہ دیا گیا ہے۔

کتابوں کی ان عام فہرستوں پر اضافہ کی کوئی کوشش نہیں کی گئی جن میں سے اکثر بآسانی مہیا ہو سکتی ہیں۔ جو طالب علم کسی خاص موضوع پر توجہ مبذول کرنا چاہتے ہیں اور اس کا بالاستیعاب مطالعہ مدنظر ہے تو ان کو چاہیئے کہ ان مضمون وار نفسیاتی فہرستوں کی طرف رجوع کریں جو ہر سال سائیکولوجیکل ریویو کی طرف سے شائع ہوتی ہیں۔

ذیل میں صرف انگریزی کتابوں کا حوالہ دیا گیا ہے۔ لیکن زیادہ مفصل مطالعہ کے لئے جدید زبانوں بالخصوص جرمن و فرنچ کا استعمال ناگزیر ہے۔ اکثر بہترین تحقیقات کی رپورٹیں ان ہی زبانوں میں نکلتی ہیں۔ لہٰذا جو طالب علم نفسیات کا خاص مطالعہ کرنا چاہتے ہیں ان کو چاہیئے کہ ان زبانوں کی تحصیل کریں۔

CHAPTER I.

I. Wundt, Outlines of Psychology, Introduction, Sec. 1–4.

Royce, Outlines of Psychology, Chap. I.
Calkins, Introduction to Psychology, Chap I.
Sully, the Human mind, Vol. I, Chap. II.

II. James, Principles of Psychology, Vol. I, Chaps. I, VI and VII.

Ladd, Psychology, Descriptive and Explanatory, Chaps. I, II.
Stout, Manual of Psychology, Chaps. I and II.
Analytic Psychology, Vol. I, Chap. I.

CHAPTER II.

I. James, Psychology, Briefer Course, Chaps. VII–IX
Judd, Psychology, Chaps. II and III.
Thorndike, Elements of Psychology, Chaps. IX–XI.

II. Wundt, Principles of Physiological Psychology Vol. I, Part I.

Howell, Text-book of Physiology, Chaps. VI–XIII.
Loeb, Physiology of the Brain.
Donaldson, Growth of the Brain.
Whitaker, Anatomy of the Brain and the Spinal Cord.

CHAPTER III.

I. James, Psychology, Briefer Course, Chap. X.
Royce, Outlines of Psychology, Chaps. III and VIII.
Morgan, Introduction to Comparative Psychology, Chap. XI.

II. Baldwin, Mental Development, Methods and Processes, Part II, Chaps. VII–IX

CHAPTER IV.

I. Attention.

Titchener, Outlines of Psychology, Chap. VI.
Wundt, Do. , Part III, Sec. 15.
Sully, The Human mind, Vol. I, Chap. VI.
Calkins, Introduction to Psychology, Appendix VI.

Discrimination:—
James, Psychology. Briefer Course, Chap. XV.
Royce, Outlines of Psychology, Chap. XI.
For reference to Association ; II; See Chap. VII.

II. Ribot, Psychology of Attention.
Ladd, Psychology, Descriptive and Explanatory, Chap. V.
Stout, Analytic Psychology, Vol. I Div. II Chaps. II-III.

CHAPTER V.

I. Titchener, Outlines of Psychology, Chaps. II-IV.
Calkins, Introduction to Psychology, Chaps. II-VIII, Appendix, Sec. 3-5.
McKendrick and Snodgrass, Physiology of the Senses.

II. James, Principles of Psychology, Vol. II, Chap. XVII.
Stout, Manual of Psychology, Book II
Ladd, Psychology, Descriptive and Explanatory, Chaps. VI-VIII.

CHAPTER VI.

I. See references under Chap. VII.

II. Stout, Manual of Psychology Book III, Div. II, Chap. I.
Ladd, Psychology, Descriptive and Explanatory, Chaps. XV-XVI.

CHAPTER VII.

I. Titchener, Outlines of Psychology, Part III. Chap. VII.
Sully, The Human mind, Vol. I, Chap. VIII.
Wundt, [illegible] Part II, [illegible] II.
Judd, Psychology, pp. [illegible].
James, Psychology, Briefer Course, Chap. XXI.

II. James, Principles of Psychology, Vol. II, Chap. XX.
Stout, Manual of Psychology, Book III Div. II.
Ladd, Psychology, Descriptive and Explanatory Chaps. VIII and XXI.

CHAPTER VIII

I. Titchener, Outlines of Psychology, Chap. VIII.
Wundt, Do Part. III, Sec. 16-A, B.D., 13.
Baldwin, senses and Intellect, Chap. XI.
Royce, Outlines of Psychology, Chap. VIII.
Calkins, Introduction to Psychology, Chap. XV.

II. James, Principles of Psychology, Vol. I Chap. XIV.
Ladd, Psychology, Descriptive and Explanatory, Chap. XIII.
Stout, Manual of Psychology, Book IV, Chap. II.

CHAPTER IX.

I. Titchener, Outlines of Psychology, Chap. XI.
Wundt Do. Part III, Sec. 16-D.B.,
Baldwin, Senses and Intellect, Chap. IX.

II. James, Principles of Psychology, Vol. I, Chap. XVI.
Ladd, Psychology, Descriptive and Explanatory, Chap. XVII.
Ribot, Diseases of memory.

CHAPTER X.

I. Sully, The Human mind, Vol. I, Chap. XI.
Dewey, Psychology, Part I, Chap. VIII, Sec. 12.
Calkins, Introduction to Psychology, Chap. XVII.
Titchener, Outlines of Psychology, Chap. XII Sec. 61.
Judd, Psychology, Chap. X.

II. Stout, Analytic Psychology, Vol. II, Chap. IX
—Manual of Psychology, Book IV, Chaps. IV & V.
James, Principles of Psychology, Vol. I, Chap. XIII.
Ladd, Psychology, Descriptive and Explanatory, Chap. XIX.

CHAPTERS XI AND XII.

I. Baldwin, Senses and Intellect, Chaps. XIV XV.
Dewey, Psychology, Part I, Chap. VIII, Sec. 3-5.
Royce, outlines of Psychology, Chap. XII.
Calkins, Introduction to Psychology, Chap. XVIII.

I. James, Principles of Psychology, Chap. XXII.
Ladd, Psychology, Descriptive and Explanatory, Chap. XX.
Morgan, Introduction to comparative Psychology, Chaps. XIII XVI.

CHAPTERS XIII AND XIV.

I. Titchener, Outlines of Psychology, Chaps. V and IX.
Wundt, Do Part I, Sec. 7 ; Part II, Sec. 12.
Royce, Do Chap. VII.
Calkins, Introduction to Psychology, Chaps. IX and X.
Sully, The Human mind, Vol. II Appendix I.

II. Marshall, Pain, Pleasure and Aesthetics.
Stanley, Evolution of Feeling.
Dewey, Psychology, Part II.
Stout, Manual of Psychology, Book II, Chap. VII ; Book III, Chap. III ; Book IV, Chap. IX.
—Analytic Psychology, Vol. II, Chap. XII.

CHAPTERS XV, XVI AND XVII.

I. James, Psychology, Briefer Course, Chap. XXV.
Royce, Outlines of Psychology, Chap. XIII.
Morgan, Introduction to comparative Psychology Chap. XII.

II. Baldwin, Development and Evolution, Part II, Chaps. IV-VI.
Morgan, Animal Life and Intelligence, Chap. XI.
James, Principles of Psychology Vol, II; Chap. XXIV.
Ladd, Psychology, Descriptive and Explanatory Chap. XXV.

CHAPTERS XVIII AND XIX.

I. James, Psychology, Briefer Course, Chap. XXIV.
Royce, Outlines of Psychology, Chap. XIV.
Titchener, Do Chaps. IX and XIII.
Calkins, Introduction to Psychology, Chap. XX.
Stout, Groundwork of Psychology. Chaps. XV-XVII.

II. Ribot, Psychology of the Emotions.
Bain, Emotions and Will Section on Emotions.
Stout, Manual of Psychology, Book III, Chap. IV.
Ladd, Psychology, Descriptive and Explanatory, Chaps. XXIII XXIV.

CHAPTERS XX, XXI AND XXII.

I. James, Psychology, Briefer Course, Chap. XXVI.
Hoffding, Psychology, Chap. VII.
Royce, Outlines of Psychology, Chap. XV.
Titchener, Do Chaps. VI and XIV.
Sully, The Human mind, Vol. II, Chaps. XVII-XVIII.

II. James, Principles of Psychology, Vol. II, Chap. XXVI.
Bain, Emotions and Will, Section on Will.
Dewey, Psychology, Part III.

CHAPTER XXIII.

I. James, Psychology, Briefer Course, Chaps. XI and XII.
Calkins, Introduction to Psychology, Chaps. XXII, XXIII and XXVII.
Sully, The Human mind, Vol. II, Chap. XIX.
Jastrow, Fact and Fable in Psychology.

II. James, Principles in Psychology, Vol. I, Chaps. IX-X.
Baldwin, Mental Development, Social and Ethical Interpretations.
Cooley, Human Nature and the Social Order.
Moll, Hypnotism.
Binet, Alterations of Personality.
Prince, The Dissociation of a Personality
Jastrow, The Subconscious.

ضمیمہ دوم

اصول نفسیات

فہرست اصطلاحات اردو

نمبر	اردو	English
۱	آبان	Hydroid
۲	آزادیٔ ارادہ	Freedom of the will
۳	آلتِ کورتی	Organs of Corti
۴	آلۂ حس	Sense organ
۵	اتمامی رنگ	Complimentary colour
۶	اثر آفرینی	Suggestion
۷	اجتماع	Colligation
۸	اجسامِ رُباعیہ	Corpora quadrigemina
۹	احساس	Sensation
۱۰	— بصری	—Visual
۱۱	— جلدی	—Cutaneus
۱۲	— جُہدی	—Strain
۱۳	— ذائقی	—Taste
۱۴	— سمعی	—Auditory
۱۵	— شمّی	—Olfactory
۱۶	— عضوی	—Organic
۱۷	احساسی تحریک	Sensory stimulatum
۱۸	احساسی حرکی قوس	Sensory motor arc —Circuit
۱۹	احساسی مرکز	Sensory centre
۲۰	احشاء	Viscera
۲۱	اخفائیت	Secretiveness
۲۲	اخلاقی حسیات	Ethical feelings
۲۳	اخوانی جذبات	Altruistic emotions
۲۴	ادراک	Apperception
۲۵	ادراک	Perception
۲۶	ارتعاش	Vibration
۲۷	استحضار	Representation
۲۸	استخراج	Deduction
۲۹	استدلال	Reasoning
۳۰	استقراء	Induction
۳۱	استنباط	Deduction
۳۲	اشتہا	Appetite
۳۳	افتراق	Dissociation

۳۳	افعال قسری	Automatic actions
۳۵	اکتسابیت	Acquisitiveness
۳۶	التباس	Illusion
۳۷	الم	Pain
۳۸	استداد (آواز)	Pitch
۳۹	امتدادیت	Extensity
۴۰	امتزاج	Fusion
۴۱	امتناع	Inhibition
۴۲	ام جافیہ	Dura mater
۴۳	ام حنونہ	Pia mater
۴۴	امیبا	Amoeba
۴۵	انبساط۔ حظ	Pleasure
۴۶	انتخاب	Selection / Choice
۴۷	انتخابی	Selective
۴۸	انتہائی آلات	End-organs
۴۹	انتہائی ریشہ	Filum terminale
۵۰	اوستاکی نالی	Eustachean tube
۵۱	اوعیہ دموی	Blood-vessals
۵۲	الغو	Ego
۵۳	ایک خلیہ دار	Unicellular
	ب	
۵۴	بادپیما	Barometer
۵۵	بافت	Tissue
۵۶	بصری سریر	Optic thalami
۵۷	بصل	Bulb
۵۸	بطنی	Ventral
۵۹	بُعدِ ثالث	Third dimension
۶۰	بلعوم	Pharynx
۶۱	بو	Smell
۶۲	برقی	Buccal
۶۳	بھول بھلیاں	Labyrinth
۶۴	بے توجہی	Inattention
۶۵	بے سر بحا	Acranial amphioxus
	پ	
۶۶	پچھلا	Dorsal
۶۷	پُرضلعی ہڈی	Sacral
۶۸	پُل	Pons
۶۹	پوست خشک	Horny layer
۷۰	پھرکی دار	Trochlear
	ت	
۷۱	تأثر	Affection
۷۲	تاثیر	Suggestion
۷۳	تائہ	Vagus
۷۴	تجرید	Abstraction
۷۵	تجویف	Ventricle
۷۶	تحت شعور	Sub-consciousness

۱۶۸	درآئندہ عصبی ہیجان	Incoming nerve impulse
۱۶۹	درد	Pain
۱۷۰	دلچسپی	Interest
۱۷۱	دماغ	Brain
۱۷۲	— اگلا	—Fore
۱۷۳	— پچھلا	—Hind
۱۷۴	— درمیانی	—Mid
۱۷۵	دمدار مرکزہ	Nucleus caudatus
۱۷۶	دوقطبی خلیہ	Bipolar cell
۱۷۷	دوہری شخصیت	Double Personality
	ذ	
۱۷۸	ذات	Self
۱۷۹	ذات تجربی	Empirical Self
۱۸۰	شخصی عینیت	Personal Identity
۱۸۱	ذاتیت	Selfhood
۱۸۲	ذہن	Mind
۱۸۳	ذہنی	Mental
۱۸۴	ذہنی فعلیت	Mental activity
۱۸۵	ذوقی خلیہ	Taste bud
	ر	
۱۸۶	راز جوئی	Curiousity
۱۸۷	رباطات	Tendons
۱۸۸	رجائی	Optimistic
۱۸۹	رخاوت	Relaxation
۱۹۰	رخوہ	Molluscs
۱۹۱	رشک	Envy
۱۹۲	رطوبت زجاجی	Vitrious Humor
۱۹۳	رطوبت مائی	Aqueus Humor
۱۹۴	رقابت	Rivalry
۱۹۵	رقبہ حسی	Somesthetic area
۱۹۶	رکبی اجسام	Corpora geniculata
۱۹۷	رنگ کی نابینائی	Colour blindness
۱۹۸	رنگین احساسی	Chromaesthesia
۱۹۹	رنگین نقطہ	Pigment spot
۲۰۰	ریشہ	Fibre / Filament
	ز	
۲۰۱	زمان	Time
۲۰۲	زمانی	Temporal
	س	
۲۰۳	سادہ سُر	Simple tone
۲۰۴	ساق	Crus
۲۰۵	ساقچہ	Peduncle
۲۰۶	ساقین	Crura

۲۰۷	سُبات	Trance
۲۰۸	سُرتی	Tone
۲۰۹	— اجتماعی	—Combination
۲۱۰	— جزئی	—Partial
۲۱۱	— مضاف	—Over
۲۱۲	سرد	Cold
۲۱۳	سرگم	Octave
۲۱۴	سریر	Thalamus
۲۱۵	سقفی جھلی	Tectorial membrane
۲۱۶	سلم دہلیزی	Scala Vestibuli
۲۱۷	سمعی تمثال	Auditory image
۲۱۸	سمعی مرکز	Auditory centre
۲۱۹	سمعی نال	Auditory canal
۲۲۰	سمعی عظیمات	Auditory Ossicles
	ش	
۲۲۱	شاخ	Horn
۲۲۲	شبکیہ	Retina
۲۲۳	شجرہ	Dendrite
۲۲۴	شخصی ارتقائی	Ontogenetic
۲۲۵	شخصیت	Personality
۲۲۶	شخصیت کثیرہ	Multiple Personality
۲۲۷	— متبادل	—Alternating
۲۲۸	— متعاقب	—Successive
۲۲۹	— ہم وقتی	—Simultaneous
۲۳۰	شدت	Intensity
۲۳۱	شرم	Shyness
۲۳۲	شعور	Consciousness
۲۳۳	شکمہ	Coelentrate
۲۳۴	شگاف	Fissure
۲۳۵	شناخت	Recognition
۲۳۶	— حساسی	—Sensory
۲۳۷	— تخیلی	—Ideational
۲۳۸	شامہ	Nose
	ص	
۲۳۹	صدری	Thoracic
۲۴۰	صُدغی	Temporal
۲۴۱	صلبیہ	Sclerotic
۲۴۲	صلیبیہ	Chiasma
۲۴۳	صماخ	Meatus
۲۴۴	صوتی	Onomatopoetic
	ط	
۲۴۵	طبل	Drum Tympanum
۲۴۶	طبق	Cornea
۲۴۷	طیف	Spectrum
	ظ	
۲۴۸	ظہری	Dorsal
	ع	
۲۴۹	عادت	Habit

۲۵۰	عاصرات	Constrictors
۲۵۱	عام تمثال	General idea
۲۵۲	عدسہ	Lens
۲۵۳	عدسی مرکزہ	Nucleus Lenticularis
۲۵۴	عصب	Nerve
۲۵۵	— احساسی	—Sensory
۲۵۶	— برآئندہ	—Efferent
۲۵۷	— بصری	—Optic
۲۵۸	— حرکی	—Motor
۲۵۹	— درآئندہ	—Afferent
۲۶۰	عصبانیہ	Neurone
۲۶۱	— احساسی	—Sensory
۲۶۲	— تحت قشری	—Sub-cortical
۲۶۳	— حرکی	—Motor
۲۶۴	— قشری	—Cortical
۲۶۵	— محیطی	—Peripheral
۲۶۶	— مرکزی	—Central
۲۶۷	عصبی اختتامات	Nerve endings
۲۶۸	عصبی تموج	Nerve current
۲۶۹	عصبی ریشہ	Neuroglia
۲۷۰	عصبی غلاف	Neurilemma
۲۷۱	عصبی [illegible]	Neuroblast
۲۷۲	عصبیہ	Neurite

۲۷۳	عضلہ	Muscle
۲۷۴	— ارادی	—Voluntary
۲۷۵	— باسط	—Extensor
۲۷۶	— غیر ارادی	—Involuntary
۲۷۷	— غیر مخطط	—Unstriped
۲۷۸	— قابضہ	—Flexor
۲۷۹	— مخطط	—Striped
۲۸۰	— ہدبی	—Ciliary
۲۸۱	عضویات	Physiology
۲۸۲	— اختباری	—Experimental
۲۸۳	عقدہ	Ganglion
۲۸۴	عقلی حسیت	Intellectual feeling
۲۸۵	(نظریۂ) عقل مسقوط	Lapsed Intelligence, Theory of.
۲۸۶	علم الاعصاب	Neurology
۲۸۷	علم الامراض	Pathology
۲۸۸	علم تشریح الاجسام	Anatomy
۲۸۹	— تطبیقی	—Comparative
۲۹۰	علمیات	Epistemology
۲۹۱	عمل تصور	Conception
۲۹۲	عنقی نخاعی	Cervical spinal
	غ	
۲۹۳	غدہ (جمع غدود)	Gland

نمبر	اصطلاح	English
۲۹۴	غم	Grief
۲۹۵	غوایات	Delusions
۲۹۶	غولی	Gregarious
۲۹۷	غیر شعوری	Unconscious
۲۹۸	غیر معمولی شعوری	Abnormal consciousness
	ف	
۲۹۹	فارول پل	Pons Varolii
۳۰۰	فاصلہ	Distance
۳۰۱	فرشی جھلی	Basilar membrane
۳۰۲	فص	Lobe
۳۰۳	— جبہی	—Frontal
۳۰۴	— جداری	—Parietal
۳۰۵	— صدغی	—Temporal
۳۰۶	— مؤخری	—Occipital
۳۰۷	فعل	Action
۳۰۸	— اضطراری	—Reflex
۳۰۹	فقدان تکلم	Aphasia
۳۱۰	فقدان حساس	Anaesthesia
۳۱۱	فقرات قطنی	Lumberspine
۳۱۲	فوق مریوی	Supraoesophageal
	ق	
۳۱۳	قانون انتشار	Law of Diffusion
۳۱۴	قبائلی انتقال	Phylogenetic
۳۱۵	قرنیہ	Cornea
۳۱۶	قزحیہ	Iris
۳۱۷	قشر	Cortex
۳۱۸	قعر مرکزی	Fovea centralis
۳۱۹	قوت ارادی	Volition
۳۲۰	قوقعیہ	Cochlea
	ک	
۳۲۱	کثیر خلیا	Metazoan
۳۲۲	کوشش	Effort
۳۲۳	کھیل	Play
۳۲۴	کیفیت جبلی	Mood
۳۲۵	کیفیت	Quality
۳۲۶	کیفیت آواز	Timbre
	گ	
۳۲۷	گرمی	Warmth
۳۲۸	گرہ	Node
۳۲۹	گیرا	Tentacle
	ل	
۳۳۰	لسانی بلعومی	Glossopharyngeal
۳۳۱	لمسی تمثال	Tactile image
۳۳۲	لمف	Lymph
۳۳۳	لمفاوی	Lymphatic
	م	

نمبر	اصطلاح	English
۳۷۷	ملتقی	Commissure
۳۷۸	ملحقات	Collaterals
۳۷۹	ملنساری	Sociability
۳۸۰	منتشر توجہ	Dispersed attention
۳۸۱	موصلیت	Conductivity
۳۸۲	میزاب	Sulcus
	ن	
۳۸۳	ناخوشگواریت	Disagreeableness
۳۸۴	نالی	Canal
۳۸۵	ناہمواری	Discord } Dissonance }
۳۸۶	نخاع مستطیل	Medulla oblangata
۳۸۷	نخاعی غلاف	Medullary sheath
۳۸۸	ندائیہ	Interjectional
۳۸۹	نصف دائری نالی	Semicircular canal
۳۹۰	نصف کرہ جات	Hemispheres
۳۹۱	نظام عصبی	Nervous system
۳۹۲	— محیطی	—Peripheral
۳۹۳	— مرکزی	—Central
۳۹۴	نفرت	Hatred, Aversion
۳۹۵	نفسی	Psychical
۳۹۶	نفسیات اختباری	Experimental Psychology
۳۹۷	نفسیات تکوینی	Genetic Psychology
۳۹۸	نفسیات تقابلی	Comparative Psychology
۳۹۹	نفسیات صبیان	Child Psychology
۴۰۰	نفسیاتی طبیعیات	Psychophysics
۴۰۱	نفسیات عمرانی	Social Psychology
۴۰۲	نفسیات قوم	Race Psychology
۴۰۳	نفسیات غیر معمولی	Abnormal Psychology
۴۰۴	نقطۂ مظلم	Blind spot
۴۰۵	نیم کوری	Hemianospia
	و	
۴۰۶	واسطہ	Medium
۴۰۷	وجدان	Sentiment
۴۰۸	— عینی	—Concrete
۴۰۹	— مجرد	—Abstract
۴۱۰	وظیفہ	Function
۴۱۱	وقفہ	Interval
۴۱۲	وقوف	Cognition
۴۱۳	وہم	Hallucinition

تمت

ضمیمہ ج

اصول نفسیات

فہرست اصطلاحات انگریزی

(نوٹ) :- اعداد اردو اصطلاحات کے نشان پر دلالت کرتے ہیں ۔

تتمہ اصطلاحات انگریزی

فہرست اغلاط

اصول نفسیات

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴
۳	۲۲	ذہن کی اکثر	ذہن اکثر
۳	۸	اعمال کی عضویاتی	اعمال کو عضویاتی
۴	۲۲	کوشش کی ہے اس	کوشش کی ہے کہ اس
۶	۷	اختیاری	اختباری
۶	۱۳،۱۴	سب کے سب	سب کی سب
۶	۱۴	اختیاری	اختیاری
۷	۱۲	واصل	دراصل
۸	۲	اور معلوم	معلوم
۹	۹	علوم جبیعیہ	علوم طبیعیہ
۹	۲۰	″	″
۱۰	۱	″	″
۱۰	۲۹	نظریۂ	نظریہ
۱۳	۱۰	[illegible]	[illegible]
۱۳	۱۳	بناق	بناق

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴
۲۴	۱	سردرا	سرادار
۲۴	۱۷	ملے ہوئے ہوتے	ملے ہوتے
۳۰	۱۳	آلرجس	آلرحس
۳۰	۱۷	تقویت	فعل عصبی
۳۶	۹	حرکی رعصاب	حرکی اعصاب
۴۰	۱،۲	آلرجبس	آلرحس
۴۰	آخری	دائیں حصے کے عصبئے دماغ کے بائیں حصے سے ملے ہوئے ہیں اور بائیں طرف کے دائیں حصے سے۔	دائیں حصہ کے عصبئے دماغ کے دائیں حصے سے ملے ہوئے ہیں اور بائیں طرف کے بائیں حصے سے۔
۴۳	حاشیہ	Selviu	Selvins
۴۹	۱۲	بارر	بار
۵۰	۱۰	آلرجبس	آلرحس